

GENEALOGÍAS DE LO BIOPOLÍTICO

NORMALIDAD Y PATOLOGÍA EN EL «MOMENTO FOUCAULTIANO»

TESIS DOCTORAL

GONZALO VELASCO ARIAS

DIRECTORES: DR. D. JORGE PÉREZ DE TUDELA VELASCO

DR. D. EVARISTO PRIETO NAVARRO



Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía Letras
Universidad Autónoma de Madrid

Mayo 2013

AGRADECIMIENTOS

Quisiera expresar mi más profundo agradecimiento a mis directores de tesis doctoral. Al Dr. D. Jorge Pérez de Tudela Velasco he de agradecer la hospitalidad personal e intelectual con la que ha sabido acoger mis investigaciones. Al Dr. Evaristo Prieto Navarro me gustaría darle las gracias por el enorme estímulo que su modélica e irrefrenable inquietud intelectual ha supuesto para mí desde el inicio de mi formación doctoral. Las discusiones a las que dio lugar su pormenorizada lectura de esta tesis han supuesto sin lugar a dudas uno de los momentos más álgidos de mi vida universitaria. Los aciertos que pueda albergar esta tesis no compensan todo lo que la generosidad y experiencia de ambos me ha aportado.

Quiero expresar asimismo mi agradecimiento al profesor Roberto Esposito por su magisterio, iniciado en 2009 durante mi estancia de investigación en el Istituto Italiano di Scienze Umane di Napoli, y que su generosidad ha permitido continuar a través de un ininterrumpido diálogo reflejado en diversas publicaciones conjuntas.

La filosofía es una tarea que necesita del contacto con los demás, de la comunidad de intereses y de la exposición pública de ideas y argumentos. En ese sentido, quiero expresar mi gratitud al Dr. Félix Duque Pajuelo y a la Dra. Cristina Sánchez Muñoz por las magníficas comunidades de investigación creadas con ocasión de los proyectos «Pensar Europa: democracia y hegemonía en la era tecnológica» (FFI2009-10097) y «Residuos del mal en la sociedades posttotalitarias: respuestas desde una política democrática» (FFI2012-31365), en cuyos respectivos marcos comencé y finalicé esta tesis. Especialmente al Profesor Félix Duque he de agradecer, además de mi deuda con su enseñanza de la filosofía, su ejemplar defensa de una investigación filosófica, universitaria, pública y compartida. Fruto de ese ímpetu ha sido mi coedición, junto a la Dra. Luciana Cadahia, del libro Normalidad de la crisis/Crisis de la normalidad (Katz, Buenos Aires-Madrid, 2012), con ocasión de la cual pude someter a valoración crítica muchos de los problemas que esta tesis pone en juego. Quiero igualmente hacer constar mi agradecimiento al Dr. Miguel Cereceda por la iniciativa de convocar el seminario de discusión que en 2011 cristalizó en el volumen colectivo Incomunidad (Arena Libros, Madrid), cuya coedición me permitió clarificar mi posición respecto a la concepción de la biopolítica en el pensamiento italiano actual.

Y si de una labor filosófica compartida se trata, no puedo dejar de mencionar a mis compañeros del Personal Docente e Investigador del Dpto. de Filosofía, de los que tanto he aprendido. Su amor por el pensamiento y su profesionalidad han sido un espejo que me ha ayudado a mejorar tanto en el plano teórico como en el personal.

Además de un proyecto académico, la redacción de una tesis doctoral es un proyecto vital. En esa clave, quiero expresar mi emocionado agradecimiento a mis maravillosos amigos, mi familia. Su jovialidad intempestiva ha sido siempre una escuela de vida para mí. A mi padre, que nunca ha renunciado al entusiasmo; y mi madre, mi hogar: ellos me han enseñado el secreto de lo incondicionado. Por último, me gustaría dar las gracias a Laia, mi compañía, mi ilusión, mi alegría, por ser mi voluntad cuando a mí me fallaba, por abrazarme muy, muy fuerte cada vez que me he asomado al tentador abismo de la autocompasión. Lo mejor que pueda haber en mí solo es posible gracias a ellos.

En Madrid, Biblioteca de las Escuelas Pías-UNED, barrilo de Lavapiés, a 8 de marzo de 2012.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
RESUMEN	I
RIASSUNTO.....	XII
INTRODUCCIÓN.....	1
I. ENTRE EPISTEMOLOGÍA HISTÓRICA, ARQUEOLOGÍA Y GENEALOGÍA: CANGUILHEM Y FOUCAULT.....	15
I. 1. HIPÓTESIS DE TRABAJO: EL PAPEL ESTRUCTURAL DE CANGUILHEM EN LA FORMACIÓN DEL «MOMENTO FOUCAULTIANO»	16
I. 2. EL CARÁCTER POLÍTICO DE LA EPISTEMOLOGÍA FRANCESA CONTEMPORÁNEA	20
I. 2. 1. EPISTEMOLOGÍA Y CRÍTICA	20
I. 2. 2. LA HISTORICIDAD EPISTEMOLÓGICA DE LA VERDAD	23
I. 2. 3. EL «ACONTECIMIENTO EPISTEMOLÓGICO» Y SUS MONUMENTOS: EL OBJETO DE LA ARQUEOLOGÍA	31
I. 3. ENTRE LA GENEALOGÍA Y UNA ARQUEOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA POLÍTICA.....	38
II. LA VIDA: UN ACONTECIMIENTO EPISTEMOLÓGICO.....	45
II. 1. PLANTEAMIENTO.....	46
II. 1. 1. LA VIDA, «CAMPO EPISTEMOLÓGICO» DE LO BIOPOLÍTICO.....	46
II. 1. 2. COPERTENENCIA CLÍNICA Y ORGÁNICA DE VIDA Y PATOLOGÍA	47
II. 2. ARQUEOLOGÍA DE LA «NOCIÓN SINTÉTICA DE VIDA».....	52
II. 2. 1. LA RUPTURA DE LA REPRESENTACIÓN TAXONÓMICA Y EL ADVENIMIENTO DE LA «ONTOLOGÍA SALVAJE» BIOLÓGICA SEGÚN LAS PALABRAS Y LAS COSAS (1966).....	52
II. 2. 2. LA FORMACIÓN DE LA «NOCIÓN SINTÉTICA DE VIDA» EN EL ÁMBITO CONCEPTUAL DEL «ORGANISMO»	60

II. 2. 2. 1. ORGANISMO COMO «FORMACIÓN CONTINUA»: FINALIDAD OBJETIVA DE LA NATURALEZA Y ANALÍTICA DEL JUICIO TELEOLÓGICO EN LA <i>KRITIK DER URTHEILSKRAFT</i> (1790).....	60
II. 2. 2. 2. HISTORIA EPISTEMOLÓGICA DE LA NOCIÓN DE «ORGANISMO»: EL POSTULADO «NEWTONIANO» DE LA «FUERZA FORMADORA».....	64
II. 2. 2. 2. 1. <i>Hypothesis non fingo: el vitalismo fisiológico en Georg-Ernst Stahl (1660-1724) y Xavier Bichat (1771-1802)</i>	67
II. 2. 2. 2. 2. <i>El problema de la relación entre la fuerza vital y la formación del organismo en la embriología epigenética</i>	72
II. 2. 2. 2. 3. <i>La incorporación de la variable del «medio» a la formación del organismo en las Leçons d'anatomie comparée (1800-1805)</i>	80
II. 2. 2. 3. LA FORMACIÓN DE LA NOCIÓN DE «VIDA» EN EL ORDEN DEL DISCURSO FILOSÓFICO: DE LA SALVACIÓN A LA SALUD ORGÁNICA EN EL IDEALISMO TRASCENDENTAL (A TRAVÉS DE LAS NOCIONES DE «ORGANISMO» Y DE «EXCITABILIDAD»)	82
II. 2. 3. DE LA ONTOLOGÍA SALVAJE A LA ONTOLOGÍA BIOLÓGICA DE LA INDIVIDUACIÓN A PARTIR DE FRIEDRICH NIETZSCHE.....	86
II. 2. 3.1. LA VIDA COMO REMONTE DE LA ENFERMEDAD	88
II. 2. 3. 2. LA SALUD COMO FUERZA, LA ENFERMEDAD COMO FORMA: MALINTERPRETACIONES EN LA LECTURA BIOPOLÍTICA CONTEMPORÁNEAS	91
II. 2. 3. 3. ASIMILACIÓN ORGÁNICA COMO TEORÍA DE LA INDIVIDUACIÓN.....	97
II. 2. 3. 3. 2. <i>Patología, asimilación y síntesis celular (Rudolf Virchow)</i>	99
II. 2. 3. 3. 3. <i>La noción de «medio interno» (Claude Bernard), condición de posibilidad de la ipseidad orgánica</i>	104
II. 2. 3. 3. 4. <i>Fuerza formadora a partir de la «lucha de las partes» en la hipótesis embriológica de Wilhem Roux</i>	106
II. 2. 3. 3. 5. <i>Conclusión: la vida en los límites de la individuación</i>	108
II. 2. 4. RECAPITULACIÓN	112
II. 3. VITALISMO Y EXPERIENCIA DE LA ENFERMEDAD EN GEORGES CANGUILHEM	113
II. 3. 1. LA TEORÍA DEL ORGANISMO DESDE EL PUNTO DE VISTA DE SU TOTALIDAD: EL DIÁLOGO DE CANGUILHEM Y KURT GOLDSTEIN (<i>DER AUFBAU DES ORGANISMUS</i> , 1933).....	114

II. 3. 1. 1. REGULACIÓN, INDIVIDUACIÓN Y «MEDIO EXTERNO».....	117
II. 3. 2. EL PROBLEMA DEL CONTINUO ENTRE NORMALIDAD Y PATOLOGÍA EN LA CONCEPCIÓN POSITIVISTA (ESSAI SUR QUELQUES PROBLÈMES CONCERNANT LE NORMAL ET LE PATHOLOGIQUE, 1943)	123
II. 3. 2. 1. LA NORMALIDAD: ENTRE ANTERIORIDAD LÓGICA Y POSTERIORIDAD CRONOLÓGICA RESPECTO A LO PATOLÓGICO.....	125
II. 3. 2. 2. LA ENFERMEDAD COMO INCREMENTO CUANTITATIVO DE LA NORMALIDAD FISIOLÓGICA: LA INTERPRETACIÓN COMTIANA DEL «PRINCIPIO DE BROUSSAIS»	131
II. 3. 2. 2. 1. <i>La «excitabilidad» (John Brown), condición de posibilidad de la comprensión cuantitativa de lo normal y lo patológico.....</i>	134
II. 3. 2. 2. 2. <i>Presupuestos axiológicos y políticos en la concepción positivista de la normalidad y la patología.....</i>	135
II. 3. 2. 3. CRÍTICA DE LA FIJACIÓN EXPERIMENTAL DEL UMBRAL DE NORMALIDAD EN CLAUDE BERNARD	138
II. 3. 2. 4. LA INVERSIÓN DE LA SUBORDINACIÓN DE LA TERAPÉUTICA A LA FISIOLOGÍA EN RENÉ LERICHE	143
II. 3. 2. 5. EL PRESUPUESTO IDEOLÓGICO DEL CONTINUO NORMALIDAD-PATOLOGÍA	146
II. 3. 2. 6. LA INMANENCIA DEL «ARTE MÉDICO» Y LA NORMATIVIDAD VITAL	150
II. 3. 2. 7. NORMA, NORMATIVIDAD Y PROMEDIO ESTADÍSTICO: LA AMBIVALENTE RELACIÓN DE CANGUILHEM CON LA TEORÍA DEL «HOMBRE PROMEDIO» DE QUÉTELET	157
II. 3. 2. 8. CURACIÓN Y VIVENCIA DE LA ENFERMEDAD	160
II. 3. 2. 8. 2. <i>La enfermedad desde el punto de vista del organismo en su totalidad: la prioridad del pathos frente a la normalidad fisiológica.....</i>	163
II. 4. INDIVIDUACIÓN E INMUNIZACIÓN.....	165
II. 4. 1. PLANTEAMIENTO: INMUNIDAD COMO INDIVIDUACIÓN O COMO DEFENSA DE UNA INDIVIDUALIDAD PREVIAMENTE CONSTITUIDA....	165
II. 4. 2. LA DETERMINACIÓN BÉLICO-DEFENSIVA DEL ORGANISMO	169
II. 4. 2. 1. DIGRESIÓN: METÁFORA, ANALOGÍA, MODELO E IDEOLOGÍA EN LA FORMACIÓN DEL DISCURSO CIENTÍFICO	173

II. 4. 3. ARQUEOLOGÍA DE LA ACEPCIÓN DEFENSIVA DEL CONCEPTO DE «INMUNIDAD»	177
II. 4. 3. 2. LA ENFERMEDAD COMO AGENTE EXTERNO: DE LA METÁFORA FISIOLÓGICA DEL ORDEN POLÍTICO A LA COMPRENSIÓN POLÍTICA DE LA SALUD	185
II. 4. 3. 3. INMUNIDAD COMO <i>IDIOSINCRÁTICA</i> EXCEPCIÓN ANTE LA EXPERIENCIA DE LAS GRANDES EPIDEMIAS (SIGLO XVIII)	189
II. 4. 4. HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LA INMUNIDAD COMO INDIVIDUACIÓN ORGÁNICA EN EL SABER INMUNOLÓGICO.....	199
II. 4. 4. 1. LA CONDICIÓN EPISTEMOLÓGICA DE POSIBILIDAD DE LA INMUNOLOGÍA: EL ADVENIMIENTO DE LA TEORÍA MICROBIANA DE LOUIS PASTEUR.....	199
II. 4. 4. 2. CONCEPCIÓN DE LA FAGOCITOSIS COMO FUNCIÓN ONTOGENÉTICA (ÉLIE METCHNIKOFF)	205
II. 4. 4. 3. INMUNOLOGÍA Y VITALISMO: IMBRICACIÓN DE ACTIVIDAD DEFENSIVA E IDENTIDAD DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL ORGANISMO EN SU TOTALIDAD.....	209
III. DE LO VITAL A LO SOCIAL	213
III. 1. EL CONFLICTO ENTRE NORMATIVIDAD VITAL Y NORMALIZACIÓN SOCIAL SEGÚN CANGUILHEM	214
III. 1. 1. VIDA Y NORMALIZACIÓN SOCIAL EN LAS <i>NOUVELLES RÉFLEXIONS</i> (1963)	214
III. 1. 1. 1. LA FUNCIÓN CORRECTIVA DE LA NORMA SOCIAL.....	215
III. 1. 1. 2. ¿EXISTE UNA NORMATIVIDAD SOCIAL?	218
III. 1. 1. 3. CRÍTICA AL PODER NORMALIZADOR DE LAS CIENCIAS HUMANAS.....	222
III. 1. 1. 3. 1. <i>Tipificación social de la salud y la enfermedad</i>	223
III. 1. 1. 3. 2. <i>Crítica a la concepción estática del «hecho social» (Durkheim)</i>	226
III. 1. 1. 3. 3. <i>Normalización y assujettissement en el sistema productivo: el preludio de la genealogía del poder disciplinario</i>	232
III. 1. 1. 4. NORMALIDAD SOCIAL Y AUTONOMÍA NORMATIVA: EL PROBLEMA DE LA RESISTENCIA ENTRE CANGUILHEM Y FOUCAULT	238
III. 1. 2. LA VIDA COMO OBJETO Y LÍMITE DE LA NORMACIÓN DISCIPLINARIA EN <i>SURVEILLER ET PUNIR</i> (1975)	242
III. 1. 2. 1. ¿CÓMO FUNCIONA UNA NORMA?	242

III. 1. 2. 2. EL ENCUENTRO ENTRE LA NORMACIÓN DISCIPLINARIA Y EL TIEMPO DE UNA VIDA	247
III. 1. 2. 3. ¿UNA NORMALIDAD SIN AFUERA? LA VIDA COMO LÍMITE DEL PODER	252
III. 2. LA MEDICALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD.....	259
III. 2. 1. LA PATOLOGIZACIÓN DEL ANORMAL: EN DEFENSA DEL ORDEN SOCIAL	260
III. 2. 1. 1. ARQUEOLOGÍA DE LA PSICOPATOLOGÍA: DE <i>MALADIE MENTALE ET PERSONNALITÉ</i> (1954) A <i>LES ANORMAUX</i> (1975)	262
III. 2. 1. 2. CIENCIAS HUMANAS Y PRESERVACIÓN DEL ORDEN.....	269
III. 2. 2. LA PATOLOGIZACIÓN DE LA POBREZA: EN DEFENSA DE LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN	271
III. 2. 2. 1. LA MEDICALIZACIÓN DEL ESPACIO URBANO	276
III. 2. 2. 2. PATOLOGIZACIÓN DEL DESEMPLEADO Y ACUMULACIÓN DISCIPLINARIA DE LA FUERZA DE TRABAJO: <i>LA SOCIÉTÉ PUNITIVE</i> (1973)	282
III. 3. NORMALIZACIÓN DE LO PATOLÓGICO EN EL ORGANISMO SOCIAL: MODELOS DE REGULACIÓN BIOPOLÍTICA EN LA LECCIÓN DEL 25 DE ENERO DE 1978.....	292
III. 3. 1. LA REGULACIÓN ORGÁNICA: DE LO VITAL A LO SOCIAL.....	295
III. 3. 2. <i>LAISSER-FAIRE, LAISSER-PASSER</i> : TRES MODELOS DE REGULACIÓN BIOPOLÍTICA	300
III. 3. 2. 1. CIRCULACIÓN DE LA FUERZA DE TRABAJO Y SALUD DEL ORGANISMO SOCIAL	304
III. 3. 2. 1. 1. <i>La noción de «medio»: condición de posibilidad de la circulación exterior-interior</i>	308
III. 3. 2. 2. HOMEOSTASIS Y AUTORREGULACIÓN: LA JUSTIFICACIÓN ORGÁNICA DEL LIBERALISMO.....	313
III. 3. 2. 2. LA NORMALIZACIÓN DE LO PATOLÓGICO COMO «HECHO POBLACIONAL»: EL SENTIDO SOCIAL DE LA INMUNIDAD.....	317
III. 3. 3. CONCLUSIÓN: LOS DISPOSITIVOS DE SEGURIDAD, ENTRE LA BIOPOLÍTICA DE LA POBLACIÓN Y LA LUCHA DE CLASES.....	321
IV. LA FORMACIÓN DEL DISPOSITIVO DE SEGURIDAD SOCIAL.....	325

IV. 1. HIPÓTESIS. LOS «DISPOSITIVOS DE REGULACIÓN»: ENTRE LA GUBERNAMETALIDAD NEOLIBERAL Y LA SEGURIDAD SOCIAL.....	326
IV. 2. LA FORMACIÓN DEL DISPOSITIVO DE SEGURIDAD SOCIAL	332
IV. 2. 1. EL «PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD»: EL BLOQUEO EPISTEMOLÓGICO LIBERAL.....	333
IV. 2. 2. EL DESBLOQUEO: REFORMA DEL MEDIO SOCIAL Y RESPONSABILIDAD PATRONAL	337
IV. 2. 3. LA SOCIALIZACIÓN DE LA RESPONSABILIDAD	345
IV. 2. 3. 1. PRIMERA CONDICIÓN DE POSIBILIDAD: LA DISOLUCIÓN ESTADÍSTICA DE LA RESPONSABILIDAD INDIVIDUAL EN EL TODO SOCIAL (ADOLPHE QUÉTELET).....	345
IV. 2. 3. 2. SEGUNDA CONDICIÓN DE POSIBILIDAD: EL RIESGO COMO CATEGORÍA DE REPRESENTACIÓN DE LA SOCIEDAD Y EL NACIMIENTO DE LA «TECNOLOGÍA DE LOS SEGUROS».....	349
IV. 2. 3. 2. 1. <i>Del «riesgo profesional» al «riesgo social»</i>	354
IV. 2. 4. EL SOLIDARISMO ES UNA BIOPOLÍTICA: MATRIZ EPISTÉMICA Y JUSTIFICACIÓN GENEALÓGICA	359
IV. 2. 5. CONCLUSIÓN: NORMALIDAD Y PATOLOGÍA EN EL «DISPOSITIVO DE SEGURIDAD SOCIAL».....	371
CONCLUSIONES.....	381
CONCLUSIONI	391
BIBLIOGRAFÍA.....	401

RESUMEN

I.

En el primero de los bloques que conforman esta investigación trataremos de sentar las bases metodológicas sobre las que cimentaremos el desarrollo ulterior. A través de las referencias recíprocas que Georges Canguilhem y Michel Foucault se dedicaron —con especial énfasis en el último texto publicado por Foucault en vida: *La vie: l'expérience, la science*—, trataremos de definir la importancia que la tradición epistemológica francesa ha tenido en la filosofía contemporánea. Ahora bien, no nos limitaremos a constatar la relevancia de Canguilhem como precedente metodológico de la discontinuidad histórica defendida por el pensamiento de Foucault, tal como ocurre en la mayor parte de la bibliografía especializada perteneciente al ámbito hispano —I.1—. La hipótesis que trataremos de corroborar, al contrario, será que la epistemología histórica del par normal/patológico cobra en Foucault una relevancia estructural que trasciende el parentesco metodológico.

Asimismo, analizaremos el sentido crítico y político que adquiere la epistemología histórica de Canguilhem, y su conexión con la metodología arqueológica de Foucault —I.2—. Incidiremos en la importancia de partir de una epistemología o una arqueología de la experiencia política, que permita identificar las condiciones que permiten que una serie de enunciados, teorías y prácticas puedan ser, en un momento histórico dado, consideradas como verdaderas. En ese sentido, propondremos una idea de «acontecimiento epistemológico», y argumentaremos su relación con la metodología genealógica a través de la noción de «dispositivo». Siguiendo las aclaraciones de Foucault en la entrevista publicada con el título *Le jeu de Michel Foucault*, sostendremos que las transformaciones epistemológicas pueden ser asimiladas y «sobredeterminadas funcionalmente» por intereses estratégicos en una lucha de poder dada. Pretendemos con ello proponer una metodología de análisis histórico a través de las transformaciones y los «desbloques epistemológicos» que, a su vez, pueda ser remitida a un marco de sentido histórico de mayor alcance, que será concretado en los bloques III y IV.

II.

En el bloque II nos proponemos analizar los más importantes acontecimientos conceptuales y transformaciones epistemológicas que posibilitaron la formación de la noción contemporánea de «vida». Concretamente, nuestro objetivo es analizar la imbricación de normalidad y patología en el marco de las ciencias de la vida, tal como es reconstruida por la epistemología histórica de Canguilhem. El objetivo es comprender la formación de la noción de «vida» a través de la obra de este autor, así como la de los problemas y conceptos que fueron su condición de posibilidad. Posteriormente, en el bloque III, demostraremos cómo esos mismos conceptos son aplicados por Foucault para representar las prácticas reguladoras de gobierno nacidas durante el siglo XIX, y que Foucault, como se sabe, bautizó como biopolítica. Nuestro objetivo, por tanto, es analizar cómo los conceptos que permiten el nacimiento de la noción de «vida» son posteriormente proyectados al estudio del gobierno que, en consecuencia, será caracterizado como gobierno *de la vida* —poblacional y social—.

Para lograr este propósito, empezaremos por completar dos de las principales hipótesis de Foucault en relación al nacimiento de la noción de «vida». En primer lugar, en *Les mots et les choses*, el advenimiento de lo que denomina «noción sintética de vida» es identificado con el momento en que «la gran cadena del ser» —en términos de Arthur Lovejoy— se quiebra por la distinción entre los seres vivos y los no vivos —II.2.1—. Concretamente, a través de la referencia paradigmática de Cuvier, Foucault sugiere que la vida pasa a ser una suerte de postulado renuente a la representación, del que las formas de vida visibles serían manifestaciones temporales. Esta concepción de la vida como función epistemológica debe ser vinculada a la segunda de las hipótesis que nos proponemos completar. En *Naissance de la clinique*, Foucault demuestra que la vida sólo se torna decible y visible sobre el trasfondo de la muerte. Concretamente, esta venida al *lógos* de la vida viene dada por la experiencia clínica. La muerte y lo patológico, según esto, sería las condiciones de visibilización de la vida.

Nuestro propósito en este punto será defender que esta función de lo patológico en relación al advenimiento de la noción de «vida» no solo se da en el marco institucional del nacimiento de la clínica. En el plano del discurso de la fisiología, la embriología y la patología de finales del siglo XVIII y principios del XIX, la vida es un postulado necesario para explicar la resistencia de los organismos a la muerte, a lo

inorgánico, a la putrefacción y a la desorganización. La vida, más que un concepto científico, es una función epistemológica. De este modo, en el apartado II.2.2, demostraremos que ambas hipótesis se encuentran en realidad vinculadas: esa identificación del ser con una vida invisible que permanece pese a la mutabilidad de las formas de vida, es un postulado que permite explicar por qué en el universo orgánico hay orden en lugar de caos. La noción de «organismo» será el campo conceptual en el que se produce esta transformación epistemológica, que abordaremos tanto en el orden del discurso naturalista como en el del filosófico. Nuestro objetivo no es agotar todas las líneas de articulación de las ciencias y la filosofía de la vida en el siglo XIX, sino hacer una epistemología de esos hechos históricos, al modo de Gaston Bachelard y del propio Canguilhem, que dibuje el campo de problemas conceptuales y epistemológicos que será analizado por este último en el *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* de 1943.

Dedicaremos un apartado específico —el II.2.3— al papel jugado por la filosofía de Nietzsche en la formación de esta dinámica entre la normalidad y la patología. La justificación de este tratamiento específico se debe a que, fundamentalmente en los *Fragmentos Póstumos* posteriores a 1883, su pensamiento pone en común las transformaciones operadas tanto en el discurso filosófico decimonónico como en el biológico. Resultará de ello una catálisis conceptual en la que la noción sintética de vida se circunscribe en el ámbito de la individualidad biológica —II.2.3.3—. Caracterizaremos esta transformación como un tránsito de la «ontología salvaje» a la «ontología biológica de la individuación», haciendo uso de la noción teorizada en el siglo XX por Gilbert Simondon. Con ello, nuestro objetivo es demostrar que esa concepción de la vida como resistencia a la muerte, lo patológico y lo inorgánico, encuentra su traducción en la idea de un proceso de «asimilación» o «incorporación» del «medio externo» al «medio interno». Mediante estas funciones, el organismo singular se perpetuaría como una constante actividad de organización, conservando su identidad individual en el cambio.

Trazado este «campo epistemológico», habremos preparado el contexto para analizar el primero de los ensayos que componen el volumen *Le normal et le pathologique*, que data de 1943. Antes de ello, en II.3.1., estudiaremos cómo Canguilhem recibe y reformula esta idea de «organismo», entendida como permanente actividad de individuación a través de la asimilación del «medio externo» al «medio

interno». Mostraremos el papel fundamental que jugó la discusión de la obra de Kurt Goldstein *Der Aufbau des Organismus* (1934). Demostraremos que, a través de la recepción de esta obra, Canguilhem reformula la concepción de la vida como individuación a través de las nociones de «centración», «regulación» y «normatividad vital». Expondremos la diferente interpretación que Maurice Merleau-Ponty hace de la obra de Goldstein, con la finalidad de distinguir el vitalismo de Canguilhem del presupuesto humanista que privilegia el papel de la conciencia en el hombre sobre la vitalidad orgánica.

Desde este presupuesto, estaremos en condiciones de abordar la crítica de Canguilhem a la concepción positivista de lo patológico —II.3.2—. Canguilhem muestra que el positivismo, a través de la recepción comtiana del denominado «principio de Broussais» —II.3.2.2—, entiende lo patológico como una mera variación cuantitativa respecto al estado normal de «excitabilidad» —noción que, como habremos demostrado en el capítulo anterior, juega igualmente un papel importante en la filosofía romántica de vida y en la noción nietzscheniana de «organismo»—. Ese continuo entre normalidad y patología es igualmente favorecido por la tesis de Bernard sobre la fijación experimental del umbral entre enfermedad y patología —II.3.2.3—. La refutación de Canguilhem, que analizaremos pormenorizadamente, está basada en la concepción del organismo como totalidad, que comparte con Goldstein: la enfermedad, según esto, es un comportamiento integral del organismo, que no puede aislarse en el exceso cuantitativo padecido por una de sus partes. La enfermedad es, para Canguilhem, una forma de individuación del organismo, una creación normativa equivalente a la del estado sano. La presencia de lo patológico implica una respuesta regulativa del «medio interno» cualitativamente distinta. De ahí que, para Canguilhem, lo patológico no sea un «contrario asimétrico» respecto a la normalidad, remedando a Reinhart Koselleck. También con Koselleck, esta vez en su análisis histórico del concepto de «crisis», añadiremos a la crítica de Canguilhem la denuncia del presupuesto ideológico de una recuperación de la salud que implica la concepción cuantitativa de lo patológico.

Si la primera parte del *Essai* contiene la *pars destruens*, en la segunda analizaremos la *pars construens*. A partir de su idea del organismo como totalidad, cuya principal función biológica es la regulación, Canguilhem deducirá una noción de lo patológico como estado cualitativo del organismo, del que solo la experiencia del viviente singular puede dar cuenta. Con ello, refuta la idea de la enfermedad como

inadecuación a la normalidad fijada por la fisiología, y defiende —de la mano del cirujano René Lériche— una idea de medicina como arte o técnica inmanente a la experiencia vital —II.3.2.4, y II.3.2.6—. Concluiremos nuestro análisis del *Essai* esclareciendo la influencia que esta concepción de la medicina ha tenido sobre las propuestas contemporáneas de una biopolítica afirmativa —en la que la relación entre ambas sería de inmanencia, en lugar de imponerse heterónomamente la política a la vida—.

El cuarto y último capítulo del bloque I estará consagrado a la inmunidad. Pese a que el nacimiento de la inmunología fue relativamente poco tratado en los ensayos de Canguilhem, defendemos que el nacimiento de la disciplina es posibilitado por el campo epistemológico que habremos analizado en los tres primeros capítulos del bloque: el nacimiento de la disciplina inmunológica problematiza si el sistema inmunitario se limita a defender una individualidad previamente constituida o si, al contrario, la individualidad se conforma a través de la inmunización. Se trata de discernir, por tanto, si la inmunización es una actividad de individuación equivalente a la «regulación» en Canguilhem, la «centración» en Goldstein, o la «asimilación» en Nietzsche. Así lo defiende, de hecho, el descubridor de la fagocitosis Élie Metchnikoff, quien no en vano investigó esta función orgánica en el marco de la teoría embriológica: el fagocito cumplía un rol regulador de la interferencia del «medio externo» en la formación del organismo. Para llegar a este punto trataremos de entender, a través de una epistemología histórica de la noción de inmunidad, cómo se forma la concepción defensiva del organismo. O, lo que es lo mismo, cómo se forma la comprensión del «medio externo» como fuente de hostilidad ante la que el organismo debe defenderse. Una vez planteada esta hipótesis —4.1—, operaremos en tres pasos: en el primero —4.2— adaptaremos a la representación decimonónica de las enfermedades epidémicas las críticas que Donna Haraway y Susan Sontag dedican a la metaforología bélica posmoderna con la que se representa la inmunidad. Para ello, propondremos una arqueología —4.3— que revele la sobredeterminación metafórica del concepto, desde los usos interesados de su raíz latina —4.3.1— hasta su empleo en los discursos diplomáticos que representaban la viruela y el cólera como temibles enemigos que amenazaban a las naciones europeas —4.3.1, 4.3.2—. Finalmente, daremos cuenta del papel fundamental de la microbiología de Pasteur —4.4— como condición que posibilitó el desbloqueo de esta representación bélico defensiva, gracias a lo cual la

inmunología pudo advenir como el estudio de una función regulatoria que permite la individuación del viviente.

III.

Al bloque III corresponde valorar si esta concepción de la vida orgánica puede ser legítimamente transpuesta como modelo de la vida social. Trataremos de discernir el papel de las citadas nociones de «asimilación», «centración», «regulación», e «inmunización» en la representación y análisis de la realidad biopolítica. Dado que estas nociones pasan a formar parte del archivo de la filosofía contemporánea a través del pensamiento de Canguilhem, ello nos permite corroborar nuestra tesis acerca del papel estructural que su interpretación histórico-epistemológica del par normal/patológico juega en el «momento foucaultiano». Cumpliremos este objetivo en tres pasos. En primer lugar, analizaremos la relación entre normalidad social y vida desde el punto de vista subjetivo, para el cual tendrá especial importancia el estudio de la «normación» disciplinaria en Foucault. En un segundo momento, estudiaremos las tesis foucaultianas acerca de la medicalización de la sociedad en función del par normalidad/patología. En tercer lugar, centrándonos en el comentario de la lección del 25 de enero de 1978, correspondiente al curso del Collège de France titulado *Sécurité, territoire et population*, analizaremos la normalización biopolítica de esa sociedad medicalizada, a través de las prácticas de saber y de poder que confluyen en lo que Foucault denominó «dispositivos de seguridad» o de «regulación».

En el capítulo III.1, discerniremos qué papel juega la noción dinámica del organismo a través de las distintas nociones de normalidad política y social analizadas por Canguilhem y Foucault. En el caso de Canguilhem, analizaremos principalmente el segundo de los ensayos que conforman *Le normal et le pathologique*, a saber, las *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* de 1963 —III.1.1—. En este texto, Canguilhem sostiene que la normalidad social se opone y constriñe a la normatividad biológica singular. Demostraremos que esta acepción de la normalidad social como una exterioridad coactiva es deudora de una cierta interpretación del «hecho social» definido por la sociología de Émile Durkheim. Analizaremos, por su importancia para nuestro recorrido posterior, la crítica de Canguilhem al ideario taylorista, como ritmificación heterónoma de cada uno de los gestos del viviente. Canguilhem opondrá a esta

normalización social la creatividad normativa del viviente que, en consecuencia, considera independiente de la normalización social. Problematizaremos esta tesis acerca de la autonomía normativa del viviente a través de la teoría foucaultiana del poder como productor de subjetividad y verdad. Si bien el análisis del efecto normalizador de las ciencias humanas preludia en buena medida el estudio foucaultiano de la normación disciplinaria, para Foucault el sujeto es *producido* por la sujeción a la norma social, de modo que no puede haber una creatividad normativa autónoma en el viviente. Expondremos este contraste a través de los pocos lugares en los que Foucault dio a entender la posibilidad de un «afuera del poder». A continuación —en III.1.2—, analizaremos cómo esa idea de normalización social en Canguilhem se traduce en la normación disciplinaria en Foucault. Haciéndonos eco del ejemplo sobre el taylorismo, entenderemos los efectos de esta anatomopolítica no tanto en relación al cuerpo sino a la vitalidad. Atendiendo a los lugares en los que Foucault presenta la vida como un *límite* del poder, discutiremos si para Foucault la vida puede ofrecer resistencia a las normas o si, al contrario, está siempre sujeta a «un poder sin afuera».

Con ello, habremos abordado la impronta subjetiva de las normas sociales sobre la vida. En el capítulo III.2, en cambio, abordaremos la concepción normalizadora de la sociedad en su conjunto a través de los procesos de medicalización social estudiados por Foucault. Demostraremos cómo ya en su arqueología de la psicopatología, expuesta en su opera prima *Maladie mentale et personnalité* (1954), la medicalización de la sociedad obedece al imperativo de la defensa del orden: el individuo peligroso no es tal porque esté enfermo, sino que se le considera enfermo porque es peligroso.

Si en III.2.1 vamos a demostrar que la medicalización de la sociedad puede entenderse como un mecanismo de defensa del orden, en III.2.2 introduciremos la variable de las relaciones de producción como factor de discriminación entre lo normal y lo patológico, y demostraremos cómo la patologización de aquellos individuos que *desemplean* su fuerza de trabajo busca optimizar la eficacia de la producción. Defenderemos esta hipótesis de la mano de Stéphane Legrand y de su lectura del curso *La société punitive*. En su obra *Foucault et les normes*, Legrand muestra que en 1972 el análisis de la normación disciplinaria y de las luchas de poder se enmarcaba en las relaciones de producción propias del primer capitalismo industrial. Sin embargo, en *Surveiller et punir* (1975), el libro destinado a publicar las investigaciones realizadas en ese curso, el factor de las relaciones de producción pierde su papel principal. Con la

introducción de esta variable, que tendrá su continuación en el bloque IV, queremos defender la posibilidad de integrar la arqueología y la genealogía en marcos explicativos de alcance histórico. Con ello no pretenderemos contradecir la propuesta foucaultiana de construir una historia fiel a la discontinuidad contingente de los acontecimientos. Pero sí defendemos que la dinámica del dispositivo expuesta en el bloque I, por la cual esas formas de saber-contingente son asimiladas por intereses estratégicos, sí permite combinar el apego a la positividad contingente con una remisión a las luchas de poder definitivas de una época. En este caso, se trataría de las luchas propias del nacimiento y la consolidación de las sociedades capitalistas.

La interpretación genealógica del nacimiento de la sociedad disciplinaria como un dispositivo para garantizar las condiciones de realización del capitalismo industrial, nos permitirá interpretar en esa misma clave los escritos sobre la medicalización de la ciudad —dispositivos de la peste: III.2.2.1—. Las formas de vigilancia, identificación, registro y control de la circulación de la población serían reutilizadas estratégicamente como mecanismo para la «acumulación primitiva de la fuerza de trabajo». Seguiremos en ello la hipótesis de Yann Moulier-Boutang, quien cifró en la capacidad de fuga de la fuerza de trabajo el gran impedimento para garantizar las condiciones de realización del capitalismo. Interpretaremos los distintos dispositivos implementados por la «medicina social» como estrategias para, precisamente, inmovilizar y optimizar el empleo de la fuerza de trabajo. En ese sentido, aunque analizaremos los distintos ejemplos de regulación biopolítica expuestos por Foucault en la lección del 25 de enero de 1978, nos centraremos fundamentalmente en el de la circulación de personas en la ciudad abierta una vez se liberalizó el mercado de trabajo. En ese marco, trataremos de demostrar que la «regulación» biopolítica estudiada por Foucault, fue la racionalidad capaz de conciliar la libertad circulatoria *de iure* con la necesidad *de facto* de asentar y acumular la fuerza de trabajo —III.3.3—. De este modo, al igual que la idea orgánica de «regulación» estudiada en el bloque II implicaba una idea de salud consistente en la circulación entre «medio externo» y «medio interno», *la salud de la ciudad* consiste en una circulación de las personas normalizada de acuerdo a las necesidades productivas.

IV.

En el bloque III estudiaremos cómo las nociones de «medio» o «regulación» —cuya formación en el ámbito epistémico de la vida habremos deducido en el bloque II— posibilitan la formación del tipo de gobierno que Foucault denominó «biopolítica de las poblaciones». Con ello, demostraremos que la investigación sobre la formación de la noción de «vida» en los siglos XIX y XIX, capitalizada en la figura intelectual de Canguilhem, es la clave que brinda a Foucault las categorías mediante las que representa la nueva modalidad de gubernamentalidad que adviene como consecuencia de las prácticas de medicina social decimonónicas. Otorgaremos para ello especial relevancia a la lección del 25 de enero de 1978, donde Foucault sintetiza las condiciones epistémicas —arqueología— y los intereses estratégicos y relaciones de poder —genealogía— que propiciaron la formación de los «dispositivos de seguridad» o de «regulación»: la objetivación estadística de la población fue la condición de posibilidad de una normalización o regularización de lo patológico que, con carácter previo, se buscaba expulsar o prevenir. En referencia a la hipótesis interpretativa defendida por Stéphane Legrand, argumentaremos que el tipo de gobierno regulatorio de la circulación —incluso de personas antes consideradas peligrosas o patógenas— debe entenderse como la racionalidad que permite optimizar las condiciones de realización del capitalismo industrial: los «dispositivos de seguridad» o de «regulación» biopolítica permiten combinar la doble y contradictoria necesidad de liberar la fuerza de trabajo y de asentarla y disciplinarla para maximizar su empleo e incrementar su eficacia. Con ello, buscaremos defender la posibilidad de radicar la arqueología y la genealogía foucaultianas en el campo estratégico del desarrollo histórico del capitalismo. Sin por ello ceder a la tentación del teleologismo histórico del que huyó Foucault, fundamentalmente a través de Nietzsche, queremos de este modo defender la posibilidad de conciliar el discontinuismo histórico foucaultiano con un marco de sentido amplio como es el de las relaciones de producción y el campo de intereses y luchas de poder.

En el bloque IV vamos a defender que esas mismas nociones sirven para explicar, tanto desde un punto de vista arqueológico como genealógico, el nacimiento del dispositivo de «lo social». Con ello nos referimos al conjunto de teorías, discursos y prácticas que postulan un todo social del que los individuos no serían más que casos, solamente significativos en relación al todo. El dispositivo de «lo social», por tanto, nace a partir de los «dispositivos de seguridad» o de «regulación» biopolítica, pero añade componentes normativos específicos. Por ello, proponemos la noción de «dispositivo de

seguridad *social*» para dar cuenta de ese conjunto de elementos heterogéneos que, aunque basado en las condiciones epistémicas y genealógicas analizadas por Foucault en la citada lección de *Sécurité, territoire et population*, añade un componente social por él no tenido en cuenta. A través de esta hipótesis, buscamos dar respuesta a uno de los objetivos planteados al inicio de la tesis: redefinir el horizonte de investigación sobre la biopolítica. Los *governmentality studies* se han servido de la «caja de herramientas» de la biopolítica para estudiar genealógicamente el advenimiento de la gubernamentalidad neoliberal a partir de los años setenta del siglo XX. La reflexión sobre la biopolítica desarrollada en Italia, con la que dialogaremos interrumpidamente durante toda la investigación, ha tendido a ontologizar la relación entre vida y política, situándola en un plano meta-histórico. Frente a estas dos derivas de la investigación sobre la biopolítica, defenderemos que la representación foucaultiana del arte de gobierno biopolítico, supone principalmente un análisis de las condiciones de posibilidad del nacimiento de la noción de seguridad y solidaridad sociales que están en la base del advenimiento del Estado social —IV.1—.

Concretamente, vamos a defender que lo que denominaremos «dispositivo de seguridad social» entraña una determinada concepción del «mal social», un régimen para el reparto de la responsabilidad por ese mal, y una concepción de justicia aparejada. De este modo, las transformaciones epistemológicas que modifican la representación del mal social —de voluntad divina a fatalidad azarosa, de fatalidad a falla de la responsabilidad individual, y de la responsabilidad individual al reparto profesional y social de la responsabilidad— serán reutilizadas por los intereses estratégicos en el marco conflictivo de la incipiente sociedad industrial. Para construir esta clave de análisis, nos valdremos principalmente de las obras de dos autores directamente relacionados con la obra y magisterio de Foucault. François Ewald, con su magna obra de 1986 *L'État providence*, nos brindará fundamentalmente la clave arqueológica. A través de la casuística de los conflictos generados por los accidentes laborales, Ewald da cuenta de la objetivación de la población a través de la categoría de «riesgo», fomentada por la incipiente tecnología de los seguros —IV.2.3.1 y IV.2.3.2—. Según demostraremos con Ewald, el riesgo permite el reparto de la responsabilidad entre colectivos profesionales, primero, y entre toda la sociedad, después —IV.2.3.2.1—. Jacques Donzelot, por su parte, con su ensayo *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques* (1984), nos brindará la clave genealógica, al demostrar que ese reparto de la responsabilidad tiene como finalidad neutralizar el potencial revolucionario que animaba la «cuestión social».

Ambos coinciden en que el «principio de responsabilidad individual», al cargar sobre los individuos los motivos de sus males, era causa de imputaciones antagonistas — IV.2.1—. Con objeto de diluir este antagonismo, el «dispositivo de seguridad social» entraña un reparto colectivo de la responsabilidad a la hora de compensar por los «males sociales». Vamos a defender, con ambos autores, que el solidarismo, elevado a paradigma político y sociológico en la Francia del tránsito entre los siglos XIX y XX, es el correlato teórico-político de este «dispositivo de seguridad social» —IV.2.4—. De este modo, habremos empleado la herramienta biopolítica para proponer una genealogía del «dispositivo de seguridad social» y del discurso solidarista aparejado, que diagnosticaremos como la tecnología de gobierno que, a finales del siglo XIX, permitió optimizar las condiciones de realización del capitalismo. Pretendemos así defender que la genealogía de los «dispositivos de seguridad social», cuya validez para garantizar las condiciones de realización del capitalismo es hoy puesta en duda, es el horizonte de investigación sobre la cuestión biopolítica más fructífero y acorde a la pauta iniciada por Foucault.

De este modo, habremos analizado las nociones de «regulación», de gobierno del «medio interno» y de su relación con el «medio externo» desde la clave de su formación en el marco epistemológico del conocimiento de la vida; de su traslación al plano social por las prácticas médico-sociales; de su reciclaje estratégico para implementar un dispositivo capaz de garantizar las condiciones de realización del capitalismo. De este modo, habremos redefinido la formación de lo biopolítico desde las claves metodológicas de la epistemología histórica, de la arqueología y de la genealogía, en correspondencia con nuestra lectura de la dinámica del dispositivo y de la concepción foucaultiana del acontecimiento, defendida en I.3. Como corroboración final de la validez de esta apuesta, finalizaremos el bloque IV, dedicado a la formación del «dispositivo de seguridad social», demostrando que las nociones de responsabilidad, deuda y solidaridad sociales propuestas por Léon Bourgeois, el principal teórico de la solidaridad política, son indisociables de la preservación de la normalidad como prevención colectiva de lo patológico.

RIASSUNTO

I.

Nel primo dei blocchi che costituiscono questa ricerca, cercheremo di definire le basi metodologiche sulle quali poggeranno gli sviluppi successivi. Attraverso le citazioni reciproche che Georges Canguilhem e Michel Foucault si dedicarono —con particolare enfasi nell'ultimo testo pubblicato da Foucault in vita: *La vie: l'expérience, la science*— cercheremo di definire l'importanza che la tradizione epistemologica francese ha assunto nella filosofia contemporanea. A questo proposito, non ci limiteremo a constatare l'importanza di Canguilhem quale precedente metodologico della discontinuità storica difesa dal pensiero di Foucault, così come accade nella maggior parte della bibliografia specializzata dell'ambito ispanico —I.1—. L'ipotesi che cercheremo di corroborare, invece, sarà che l'epistemologia storica del binomio normale/patologico assume per Foucault un'importanza strutturale che trascende la parentela metodologica.

Inoltre, analizzeremo il senso critico e politico che assume l'epistemologia storica di Canguilhem e il suo legame con la metodologia archeologica di Foucault —I.2—. Evidenzieremo l'importanza di partire da un'epistemologia o da un'archeologia dell'esperienza politica che consenta di identificare le condizioni in cui una serie di enunciati, teorie e pratiche possono essere considerate, in un determinato momento storico, come vere. In questa linea, proporremo un'idea di «evento epistemologico» e argomenteremo il suo rapporto con la metodologia genealogica attraverso la nozione di «dispositivo». Seguendo i chiarimenti di Foucault, nell'intervista pubblicata con il titolo *Le jeu de Michel Foucault*, sosteneremo che le trasformazioni epistemologiche possono essere assimilate e «sovradeterminate funzionalmente» da interessi strategici in una determinata lotta di potere. Cercheremo quindi di proporre una metodologia d'analisi storica attraverso le trasformazioni e lo «sblocco epistemologico» che, a sua volta, possa essere riferita a un quadro di senso storico di maggiore portata, che verrà definito nei blocchi III e IV.

II.

Nel blocco II ci proponiamo di analizzare i più importanti eventi concettuali e le principali trasformazioni epistemologiche che hanno reso possibile la formazione della nozione contemporanea di «vita». Più precisamente, il nostro obiettivo è quello di analizzare l'embricatura fra normalità e patologia nell'ambito delle scienze della vita, così come viene ricostruita dall'epistemologia storica di Canguilhem. Lo scopo è quello di comprendere la formazione della nozione di «vita» attraverso l'opera di questo autore, nonché i problemi e i concetti che costituiscono la sua condizione di possibilità. Successivamente, nel blocco III, dimostreremo come gli stessi concetti vengono applicati da Foucault per rappresentare le pratiche regolatrici di governo nate durante il XIX secolo e che avrebbe poi battezzato come biopolitica. Il nostro obiettivo, quindi, è quello di analizzare come i concetti che consentono la nascita della nozione di «vita» vengono successivamente proiettati nello studio del governo che, di conseguenza, assume le caratteristiche di governo *della vita* —popolazione e sociale—.

Per raggiungere questo obiettivo, cominceremo dal completare due delle principali ipotesi di Foucault relative alla nascita della nozione di «vita». In primo luogo, in *Les mots et les choses*, il prodursi di ciò che denomina «nozione sintetica di vita» viene identificato con il momento in cui «la grande catena dell'essere» —nei termini di Arthur Lovejoy— si spezza a causa della distinzione fra esseri vivi ed esseri non vivi —II. 2. 1—. Più precisamente, attraverso il riferimento paradigmatico di Cuvier, Foucault suggerisce che la vita passa ad essere una specie di postulato restio alla rappresentazione, del quale le forme di vita visibili sarebbero manifestazioni temporanee. Questa concezione della vita intesa come funzione epistemologica deve essere messa in relazione con la seconda ipotesi che ci proponiamo di completare. In *Naissance de la clinique*, Foucault dimostra che la vita diventa dicibile e visibile solo sullo sfondo della morte. Precisamente, questo raggiungere il *logos* della vita è dato dall'esperienza clinica. La morte e il patologico, quindi, sarebbero le condizioni di visibilizzazione della vita.

Il nostro proposito su questo argomento sarà quello di difendere che questa funzione del patologico, in relazione con il prodursi della nozione di «vita», non si presenta solo nel quadro istituzionale della nascita della clinica. Sul piano del discorso

della fisiologia, dell'embriologia e della patologia della fine del XVIII secolo e dell'inizio del XIX, la vita è un postulato necessario per spiegare la resistenza degli organismi alla morte, all'inorganico, alla putrefazione e alla disorganizzazione. La vita, più che un concetto scientifico, è una funzione epistemologica. A questo proposito, nel paragrafo II. 2. 2, dimostreremo che entrambe le ipotesi sono in realtà connesse fra loro: questa identificazione dell'essere con una vita invisibile che permane nonostante la mutabilità delle forme di vita è un postulato che consente di spiegare perché nell'universo organico esiste l'ordine e non il caos. La nozione di «organismo» sarà il campo concettuale nel quale si produce questa trasformazione epistemologica, che affronteremo sia dal punto di vista del discorso naturalista, sia da quello filosofico. Il nostro obiettivo non è quello di esaurire tutte le linee di articolazione delle scienze e della filosofia della vita nel XIX secolo, ma quello di realizzare un'epistemologia di tali fatti storici, come Gaston Bachelard e lo stesso Canguilhem, che delinei il campo dei problemi concettuali ed epistemologici analizzato da quest'ultimo nel *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* del 1943.

Dedicheremo un paragrafo specifico —il II. 2. 3— al ruolo svolto dalla filosofia di Nietzsche nella formazione di questa dinamica fra normalità e patologia. La giustificazione di quest'analisi specifica risiede nel fatto che, in particolare nei *Frammenti Postumi* posteriori al 1883, il suo pensiero accomuna le trasformazioni operate sia nel discorso filosofico del diciannovesimo secolo, sia in quello biologico. Il risultato sarà una catalisi concettuale in cui la nozione sintetica di vita si circoscrive all'ambito dell'individualità biologica —II. 2. 3. 3—. Definiremo questa trasformazione come un transito dall'«ontologia selvaggia» all'«ontologia biologica dell'individuazione», riprendendo la nozione teorizzata nel XX secolo da Gilbert Simondon. Quindi, il nostro obiettivo sarà quello di dimostrare che questa concezione della vita intesa come resistenza alla morte, al patologico e all'inorganico trova la sua traduzione nell'idea di un processo di «assimilazione» o di «incorporazione» del «mezzo esterno» al «mezzo interno». Mediante queste funzioni, l'organismo singolare si perpetuerebbe come una costante attività di organizzazione, conservando la propria identità individuale nel cambiamento.

Dopo aver tracciato questo «campo epistemologico», avremo preparato il contesto per analizzare il primo dei saggi che compongono il volume *Le normal et le pathologique*, datato 1943. Prima di questo, nel paragrafo II. 3. 1., studieremo come

Canguilhem accoglie e riformula quest'idea di «organismo», inteso come permanente attività di individuazione attraverso l'assimilazione del «mezzo esterno» nel «mezzo interno». Mostriamo il ruolo fondamentale svolto dalla discussione dell'opera di Kurt Goldstein *Der Aufbau des Organismus* (1934). Dimostreremo che, con l'accoglimento di quest'opera, Canguilhem riformula la concezione della vita come individuazione attraverso le nozioni di «centrazione», «regolazione» e «normatività vitale». Esporremo la diversa interpretazione che Maurice Merleau-Ponty fa dell'opera di Goldstein, allo scopo di distinguere il vitalismo di Canguilhem dal presupposto umanistico che privilegia il ruolo della coscienza nell'uomo sulla vitalità organica.

Partendo da questo presupposto, saremo in grado di affrontare la critica di Canguilhem alla concezione positivista del patologico —II.3.2—. Canguilhem mostra che il positivismo, attraverso l'accoglimento comtiano del denominato «principio di Broussais» —II.3.2.2—, intende il patologico come una mera variazione quantitativa rispetto allo stato normale di «eccitabilità» —nozione che, come avremo dimostrato nel capitolo precedente, svolge un ruolo importante nella filosofia romantica della vita e nella nozione nietzschiana di «organismo»—. Questo continuo fra normalità e patologia è sostenuto anche dalla tesi di Bernard sulla definizione sperimentale della soglia fra malattia e patologia —II.3.2.3—. La refutazione di Canguilhem, che analizzeremo dettagliatamente, si basa sulla concezione dell'organismo inteso come totalità, che condivide con Goldstein: la malattia, in questa prospettiva, è un comportamento integrale dell'organismo, che non può essere isolata nell'eccesso quantitativo che colpisce una delle sue parti. La malattia è, secondo Canguilhem, una forma di individuazione dell'organismo, una creazione normativa equivalente a quella dello stato sano. La presenza del patologico implica una risposta regolatrice del «mezzo interno» qualitativamente diversa. Pertanto, per Canguilhem, il patologico non è un «contrario asimmetrico» rispetto alla normalità, riprendendo le parole di Reinhart Koselleck. Facendo ancora riferimento a Koselleck, questa volta per la sua analisi storica del concetto di «crisi», aggiungeremo alla critica di Canguilhem la denuncia del presupposto ideologico di un recupero della salute che implica la concezione quantitativa del patologico.

Se la prima parte del *Essai* contiene la *pars destruens*, nella seconda analizzeremo la *pars construens*. Partendo dalla sua idea di organismo inteso come totalità, la cui funzione biologica principale è la regolazione, Canguilhem deduce una

nozione del patologico inteso come stato qualitativo dell'organismo, della quale solo l'esperienza del vivente singolare può rendere conto. Con questo refuta l'idea della malattia come inadeguatezza alla normalità fissata dalla fisiologia e difende —insieme al chirurgo René Lériche— un'idea di medicina intesa come arte o tecnica immanente all'esperienza vitale—II.3.2.4, e II.3.2.6—. Concluderemo la nostra analisi del *Essai* chiarendo l'influenza che questa concezione della medicina ha avuto sulle proposte contemporanee di una biopolitica affermativa —in cui il rapporto fra entrambe sarebbe di immanenza, invece di un'imposizione eteronoma della politica sulla vita—.

Il quarto ed ultimo capitolo del blocco I verrà dedicato all'immunità. Nonostante il fatto che la nascita dell'immunologia sia stata relativamente poco trattata nei saggi di Canguilhem, difendiamo che la nascita della disciplina è resa possibile dal campo epistemologico analizzato nei primi tre capitoli del blocco: la nascita della disciplina immunologica solleva il problema di stabilire se il sistema immunitario si limita a difendere un'individualità precostituita o se invece l'individualità prende forma attraverso l'immunizzazione. Si tratta di discernere, quindi, se l'immunizzazione è un'attività d'individuazione equivalente alla «regolazione» in Canguilhem, alla «centrazione» in Goldstein, o all'«assimilazione» in Nietzsche. Questo è ciò che difende lo scopritore della fagocitosi, Élie Metchnikoff, il quale non invano ha studiato questa funzione organica nell'ambito della teoria embriologica: il fagocito svolgeva un ruolo regolatore dell'interferenza del «mezzo esterno» nella formazione dell'organismo. Per arrivare a questo punto cercheremo di capire, attraverso un'epistemologia storica della nozione di immunità, come si forma la concezione difensiva dell'organismo. O, in altre parole, come si forma la comprensione del «mezzo esterno» inteso come fonte di ostilità contro la quale l'organismo deve difendersi. Dopo aver proposto questa ipotesi —4.1—, opereremo in tre passi: nel primo —4.2— adatteremo alla rappresentazione del diciannovesimo secolo delle malattie epidemiche le critiche che Donna Haraway e Susan Sontag rivolgono alla metaforologia bellica postmoderna con cui si rappresenta l'immunità. A tal fine proporremo un'archeologia —4.3— che riveli la sovradeterminazione metaforica del concetto, dagli usi interessati della sua radice latina —4.3.1— fino al suo impiego nei discorsi diplomatici che rappresentavano il vaiolo e il collera come temibili nemici che minacciavano le nazioni europee —4.3.1, 4.3.2—. Infine, esporremo il ruolo fondamentale della microbiologia di Pasteur —4.4— come condizione che ha consentito di sbloccare questa rappresentazione bellico-difensiva,

grazie alla quale l'immunologia è riuscita a diventare lo studio di una funzione regolatrice che permette l'individuazione del vivente.

III.

Nel blocco III è il caso di valutare se questa concezione della vita organica può essere legittimamente trasposta come modello della vita sociale. Cercheremo di discernere il ruolo delle citate nozioni di «assimilazione», «centrazione», «regolazione», e «immunizzazione» nella rappresentazione e nell'analisi della realtà biopolitica. Poiché queste nozioni entrano a far parte dell'archivio della filosofia contemporanea attraverso il pensiero di Canguilhem, questo ci consente di corroborare la nostra tesi sul ruolo strutturale della sua epistemologia storica del binomio normale/patologico nel «momento foucaultiano». Cercheremo di raggiungere questo obiettivo in tre passi. In primo luogo, analizzeremo il rapporto fra normalità sociale e vita dal punto di vista soggettivo, analisi per la quale assumerà particolare importanza lo studio della «normazione» disciplinare in Foucault. In un secondo momento, studieremo le tesi foucaultiane sulla medicalizzazione della società in funzione del binomio normalità/patologia. In terzo luogo, concentrandoci sul commento della lezione del 25 gennaio 1978, nell'ambito del corso del Collège de France, dal titolo *Sécurité, territoire et population*, analizzeremo la normalizzazione biopolitica di tale società medicalizzata, attraverso le pratiche del sapere e del potere che confluiscono in ciò che Foucault denominò «dispositivi di sicurezza» o di «regolazione».

Nel capitolo III.1, esamineremo il ruolo che svolge la nozione dinamica dell'organismo attraverso le diverse nozioni di normalità politica e sociale analizzate da Canguilhem e da Foucault. Nel caso di Canguilhem, analizzeremo principalmente il secondo dei saggi che compongono *Le normal et le pathologique*, vale a dire, le *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* del 1963 —III.1.1—. In questo testo, Canguilhem sostiene che la normalità sociale si oppone e costringe la normatività biologica singolare. Dimosteremo che questa accezione della normalità sociale, intesa come un'esteriorità coattiva, è debitrice di una determinata interpretazione del «fatto sociale» definito dalla sociologia di Émile Durkheim. Analizzeremo, considerata la sua importanza ai fini del nostro percorso successivo, la critica di Canguilhem all'ideologia taylorista, in quanto ritmizzazione eteronoma di ogni gesto del vivente. Canguilhem opporrà a questa

normalizzazione sociale la creatività normativa del vivente che, di conseguenza, considera indipendente rispetto alla normalizzazione sociale. Esamineremo i problemi di questa tesi sull'autonomia normativa del vivente attraverso la teoria foucaultiana del potere inteso come produttore di soggettività e di verità. Anche se l'analisi dell'effetto normalizzatore delle scienze umane costituisce il preludio, in buona misura, dello studio foucaultiano della normazione disciplinare, per Foucault il soggetto è *prodotto* dall'assoggettamento alla norma sociale, in modo tale che non può esistere una creatività normativa autonoma nel vivente. Esporremo questo contrasto attraverso i pochi luoghi in cui Foucault ha fatto intravedere la possibilità di un «fuori dal potere». Successivamente —nel punto III.1.2—, analizzeremo come tale idea di normalizzazione sociale in Canguilhem si traduce nella normazione disciplinare di Foucault. Riprendendo l'esempio sul taylorismo, cercheremo di capire gli effetti di questa anatomo-politica, non tanto rispetto al corpo, ma piuttosto rispetto alla vitalità. Seguendo Judith Butler e visitando i luoghi in cui Foucault presenta la vita come un *limite* del potere, discuteremo se per Foucault la vita può offrire resistenza alle norme o se invece è sempre soggetta a «un potere senza fuori».

Con questo avremo affrontato l'impronta soggettiva delle norme sociali sulla vita. Nel capitolo III.2, invece, affronteremo la concezione normalizzatrice della società nel suo complesso attraverso i processi di medicalizzazione sociale studiati da Foucault. Dimostreremo come già nella sua archeologia della psicotologia, esposta nella sua prima opera *Maladie mentale et personnalité* (1954), la medicalizzazione della società obbedisce all'imperativo della difesa dell'ordine: l'individuo pericoloso non è tale perché è malato, ma lo si considera malato perché è pericoloso.

Se nel punto III.2.1 dimostreremo che la medicalizzazione della società può essere intesa come un meccanismo di difesa dell'ordine, nel punto III.2.2 introdurremo la variabile dei rapporti di produzione come fattore di discriminazione fra il normale e il patologico e dimostreremo come la patologizzazione degli individui che *disimpiegano* la propria forza lavoro cerca di ottimizzare l'efficacia della produzione. Difenderemo quest'ipotesi seguendo Stéphane Legrand e la sua lettura del corso *La société punitive*. Nella sua opera, *Foucault et les normes*, Legrand mostra che nel 1972 l'analisi della normazione disciplinare era inquadrata nelle lotte di potere dei rapporti di produzione propri del primo capitalismo industriale. Tuttavia, in *Surveiller et punir* (1975), il libro destinato a pubblicare le ricerche realizzate in tale corso, il fattore dei rapporti di produzione perde il suo ruolo principale. Con l'introduzione di questa variabile, che troverà

la sua continuazione nel blocco IV, vogliamo difendere la possibilità di integrare l'archeologia e la genealogia in quadri esplicativi di carattere storico. Con questo non intendiamo contraddire la proposta foucaultiana di costruire una storia fedele alla discontinuità contingente degli eventi, ma sì difendiamo che la dinamica del dispositivo esposta nel blocco I, per la quale tali forme di sapere-contingente sono assimilate da interessi strategici, consente di combinare l'attaccamento alla positività contingente con una remissione alle lotte di potere che definiscono un'epoca. In questo caso, si tratterebbe delle lotte caratteristiche nella nascita e del consolidamento delle società capitalistiche.

L'interpretazione genealogica della nascita della società disciplinare, intesa come un dispositivo per garantire le condizioni di realizzazione del capitalismo industriale, ci consentirà di interpretare nella stessa prospettiva i saggi sulla medicalizzazione della città —dispositivi della peste: III.2.2.1—. Le forme di sorveglianza, identificazione, registrazione e controllo della circolazione della popolazione verrebbero riutilizzate strategicamente come un meccanismo per l'«accumulazione primitiva della forza lavoro». Seguiremo l'ipotesi di Yann Moulier-Boutang, che trovò nella capacità di fuga della forza lavoro il grande impedimento per garantire le condizioni di realizzazione del capitalismo. Interpreteremo i diversi dispositivi implementati dalla «medicina sociale» come strategie per, precisamente, immobilizzare e ottimizzare l'impiego della forza lavoro. A questo proposito, anche se analizzeremo i vari esempi di regolazione biopolitica esposti da Foucault nella lezione del 25 gennaio 1978, ci concentreremo fondamentalmente su quello della circolazione delle persone nella città aperta dopo la liberalizzazione del mercato del lavoro. In questo contesto, cercheremo di dimostrare che la «regolazione» biopolitica studiata da Foucault, fu la razionalità capace di ottimizzare la libertà circolatoria *de iure* considerando la necessità *de facto* di stabilire ed accumulare la forza lavoro —III.3.3—. In questo modo, proprio come l'idea organica di «regolazione» studiata nel blocco II implicava un'idea di salute consistente nella circolazione fra il «mezzo esterno» e il «mezzo interno», *la salute della città* consiste in una circolazione delle persone normalizzata in base alle esigenze produttive.

IV.

Nel blocco III studieremo come le nozioni di «mezzo» o di «regolazione» —la cui formazione nell'ambito epistemico della vita avremo dedotto nel blocco II— rendono

possibile la formazione del tipo di governo che Foucault denominò «biopolitica delle popolazioni». Dimosteremo quindi che la ricerca sulla formazione della nozione di «vita» nei secoli XIX e XIX, capitalizzata nella figura intellettuale di Canguilhem, è la chiave che offre a Foucault le categorie mediante le quali rappresenta la nuova modalità di governamentalità derivata dalle pratiche di medicina sociale del diciannovesimo secolo. Per questo, daremo particolare importanza alla lezione del 25 gennaio 1978, in cui Foucault sintetizza le condizioni epistemiche —archeologia— gli interessi strategici e i rapporti di potere —genealogia— che favorirono la formazione dei «dispositivi di sicurezza» o di «regolazione»: l'obiettivazione statistica della popolazione fu la condizione di possibilità di una normalizzazione o regolarizzazione del patologico che, con carattere preliminare, si cercava di espellere o di prevenire. Facendo riferimento all'ipotesi interpretativa difesa da Stéphane Legrand, argomenteremo che il tipo di governo regolatore della circolazione —anche delle persone prima considerate pericolose o patogene— deve essere inteso come la razionalità che consente di ottimizzare le condizioni di realizzazione del capitalismo industriale: i «dispositivi di sicurezza» o di «regolazione» biopolitica consentono di combinare la doppia e contraddittoria necessità di liberare la forza lavoro e di stabilizzarla e disciplinarla per massimizzare il suo impiego ed incrementare la sua efficacia. Cercheremo quindi di difendere la possibilità di radicare l'archeologia e la genealogia foucaultiane nel campo strategico dello sviluppo storico del capitalismo. Tutto ciò, senza cedere alla tentazione del teleologismo storico dal quale fuggì Foucault, fondamentalmente attraverso Nietzsche; in questo modo vogliamo difendere la possibilità di conciliare il discontinuismo storico foucaultiano con un quadro più ampio come è quello dei rapporti di produzione e del campo degli interessi e delle lotte di potere che mette in gioco.

Nel blocco IV difenderemo che le stesse nozioni servono per spiegare, sia dal punto di vista archeologico, sia da quello genealogico, la nascita del dispositivo del «sociale». Faremo riferimento all'insieme di teorie, discorsi e pratiche che postulano un tutto sociale del quale gli individui non sarebbero altro che caos, significativi solo in rapporto con il tutto. Il dispositivo del «sociale», quindi, nasce a partire dai «dispositivi di sicurezza» o di «regolazione» biopolitica, ma aggiunge componenti normative specifiche. Per questo, proporremo la nozione di «dispositivo di sicurezza *sociale*» per definire l'insieme di elementi eterogenei che, pur basandosi sulle condizioni epistemiche e genealogiche analizzate da Foucault nella citata lezione *Sécurité, territoire et population*, aggiunge una

componente sociale di cui Foucault non aveva tenuto conto. Attraverso questa ipotesi, vogliamo dare una risposta a uno degli obiettivi proposti all'inizio della tesi: ridefinire l'orizzonte della ricerca sulla biopolitica. I *governmentality studies* si sono serviti della «cassetta degli attrezzi» della biopolitica per studiare genealogicamente il prodursi della governamentalità neoliberale a partire dagli anni settanta del XX secolo. La filosofia sulla biopolitica sviluppata in Italia, con la quale dialogheremo ininterrottamente durante tutta la ricerca, ha teso ad ontologizzare il rapporto fra vita e politica, situandola su un piano meta-storico. Di fronte a queste due derive della ricerca sulla biopolitica, difenderemo che la rappresentazione foucaultiana dell'arte di governo biopolitico, implica principalmente un'analisi delle condizioni di possibilità della nascita della nozione di sicurezza e di solidarietà sociale che si trovano alla base della nascita dello Stato sociale —IV.1—.

Precisamente, difenderemo che ciò che denomineremo «dispositivo di sicurezza sociale» contiene una determinata concezione del «male sociale», un regime per la distribuzione della responsabilità per tale male e una concezione di giustizia connessa. In questo modo, le trasformazioni epistemologiche che modificano la rappresentazione del male sociale —da volontà divina a fatalità casuale, da fatalità a falla della responsabilità individuale, e dalla responsabilità individuale alla distribuzione professionale e sociale della responsabilità— saranno riutilizzate dagli interessi strategici nel quadro conflittuale dell'incipiente società industriale. Per costruire questa chiave d'analisi ci avvarremo principalmente delle opere di due autori direttamente legati all'opera e all'insegnamento di Foucault. François Ewald, con la sua opera magna del 1986 *L'État providence*, ci offrirà fondamentalmente la chiave archeologica. Attraverso la casuistica dei conflitti generati dagli infortuni sul lavoro, Ewald evidenzia l'oggettivazione della popolazione attraverso la categoria del «rischio», promossa dall'incipiente tecnologia delle assicurazioni —IV.2.3.1 y IV.2.3.2—. Come dimostreremo insieme a «Ewald», il rischio consente la distribuzione della responsabilità fra collettivi professionali prima e poi in tutta la società —IV.2.3.2.1—. Jacques Donzelot, d'altra parte, con il suo saggio *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques* (1984), ci offrirà la chiave genealogica, dimostrando che tale distribuzione della responsabilità ha lo scopo di neutralizzare il potenziale rivoluzionario che alimentava la «questione sociale».

Entrambi sono d'accordo sul fatto che il «principio di responsabilità individuale», riversando sugli individui i motivi dei loro mali, era causa di imputazioni antagoniste —IV.2.1—. Allo scopo di diluire questo antagonismo, il «dispositivo di sicurezza sociale»

implica una distribuzione collettiva della responsabilità al momento di compensare i «mali sociali». Difenderemo, con entrambi gli autori, che il solidarismo, elevato a paradigma politico e sociologico nella Francia del cambio di secolo, è il correlato teorico-politico di questo «dispositivo di sicurezza sociale» —IV.2.4—. In questo modo avremo impiegato lo strumento biopolitico per proporre una genealogia del «dispositivo di sicurezza sociale» e del discorso solidarista connesso, che diagnosticheremo come la tecnologia di governo che, alla fine del XIX secolo, consentì di ottimizzare le condizioni di realizzazione del capitalismo. Vogliamo così difendere che la genealogia dei «dispositivi di sicurezza sociale», la cui validità per garantire le condizioni di realizzazione del capitalismo viene oggi messa in discussione, è l'orizzonte di ricerca sulla questione biopolitica più fruttifero e in linea con il percorso iniziato da Foucault.

In questo modo avremo analizzato le nozioni di «regolazione», di governo del «mezzo interno» e del suo rapporto con il «mezzo esterno» dal punto di vista della loro formazione nel quadro epistemologico della conoscenza della vita; della loro traslazione al piano sociale attraverso le pratiche medico-sociali; del loro riciclaggio strategico per implementare un dispositivo in grado di garantire le condizioni di realizzazione del capitalismo. Avremo quindi ridefinito la formazione del biopolitico partendo dalle chiavi metodologiche dell'epistemologia storica, dell'archeologia e della genealogia, in corrispondenza con la nostra lettura della dinamica del dispositivo e della concezione foucaultiana dell'evento, difesa nel punto I.3. Come corroborazione finale della validità di questa ipotesi, concluderemo il blocco IV, dedicato alla formazione del «dispositivo di sicurezza sociale», dimostrando che le nozioni di responsabilità, debito e solidarietà sociali proposte da Léon Bourgeois, il principale teorico della solidarietà politica, sono indissociabili dalla preservazione della normalità intesa come prevenzione collettiva del patologico.

INTRODUCCIÓN

1.

La presente investigación nace de una inquietud filosófica por la relación entre la vida humana y el afán de seguridad. Una inquietud que confesamos deudora de un presente en el que la diversificación de las fuentes del miedo y la proliferación de protocolos de prevención, han puesto en contacto la trivial vivencia cotidiana con los grandes conflictos de escala planetaria. Y, sin embargo, al mismo tiempo, al reflexionar sobre esta inquietud aspiramos a radicarla en una preocupación práctica universal que recorre la historia de la cultura y de la civilización. Evocando uno de los axiomas fundamentales de la antropología filosófica, podríamos aventurarnos a constatar que, dada la natural condición carencial del ser humano, su actividad técnica no ha dejado de ensayar formas de protección que compensaran el desvalimiento original, y le permitieran una cierta descarga de la titánica tarea de estar siempre alerta, avizor de los peligros, amenazas y riesgos ineluctables. Podríamos incluso proseguir afirmando que la convivencia y, con ella, las técnicas que la regulan, ha sido uno de los artefactos permanentes mediante los que la vida humana ha tratado de procurarse un cierto asueto, una serenidad suficiente para desarrollar una vida en dignidad.

La referencia a este axioma antropológico tiene aquí un fin meramente propedéutico, que nos permite introducir la dimensión subjetiva del problema de la seguridad. En su sentido etimológico, la seguridad alude a una disposición psíquica y emocional equilibrada y serena en circunstancias adversas. Literalmente, la voz latina *securus*, de la que deriva el sustantivo *securitas*, refiere a aquel que es *sine cura*, es decir, que está exento de preocupaciones, liberado de cuitas e inquietudes¹. Todavía a principios del siglo XIX, el diccionario francés de Émile Littré define el término como «un estado del espíritu confiado y tranquilo en una ocasión en la que podría haber motivos de temor»². El acento no está puesto en la ausencia de peligros exteriores o en

¹ Del prefijo privativo «~se» y «cura», que quiere decir «cuidado, solicitud», cfr. J. Corominas y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, II, Gredos, Madrid, 1980, voz «cura», p. 296; también G. Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, F. C. E., México, 2000, voz «Seguro», p. 632; R. De Miguel, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Visor, Madrid, 2000 (1897), voz «securus», p. 843.

² «Tranquillité d'esprit bien ou mal fondée dans une occasion où il pourrait y avoir sujet de craindre», *Dictionnaire de français «Littré»*, accesible en <http://litre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/s%C3%A9curit%C3%A9> [última consulta: 27/02/2013].

el alejamiento de las amenazas, sino en la templanza subjetiva que se sobrepone a su apremiante presencia.

Sin lugar a dudas, la conquista de este estado de serenidad en medio de la tempestad ha sido desde antiguo un deber asumido por la filosofía. Sobre todo aquellos que entendieron la filosofía como un arte de vivir —no distinto en su justificación antropológica del resto de las técnicas—, como fue el caso de las escuelas helenísticas, encontraron en la seguridad una suerte de fin último. «La seguridad —asevera Séneca— es un bien exclusivo del sabio»³. Como señala Frédéric Gros, a quien debemos buena parte de estas reflexiones preliminares⁴, *securitas* es aquí el equivalente del griego *ataraxia* en Epicteto, cuando señala que el que desee obtener «impasibilidad, libertad, seguridad», debe dirigirse a la filosofía⁵. De ahí que el latino Séneca llegara a proclamar «¿en qué consiste la felicidad? Es el sosiego y la tranquilidad (*securitas*) perennes. Las otorgará la grandeza de alma, las otorgará la constancia porfiada en seguir el recto juicio»⁶. La conquista de esta *securitas*, entendida como un estado espiritual permanente, requería —como célebremente indicó Pierre Hadot— una aplicación constante y disciplinada a ejercicios regulares y repetidos⁷, cuya determinación diverge según la escuela. Así, la *ataraxia* escéptica suponía una decisión cognitiva inaugural, un acto espiritual brusco que era necesario mantener contra los hábitos cognitivos⁸. La *ataraxia* epicúrea, por su parte, suponía una cultura continuada de la simplicidad y de la renuncia a los falsos placeres y a la ilusión del reconocimiento social⁹.

Sin embargo, como advierte Gros¹⁰, la *securitas* estoica no se conquista amurallándose mediante renunciaciones, sino lanzándose al centro de la *pólis*, poniendo constantemente a prueba la seguridad interior en el contacto con la tempestad exterior¹¹.

³ «Securitas autem proprium bonum sapientis est», Séneca, «Sobre la firmeza del sabio», XIII, 5, en Id. *Diálogos*, trad. de J. Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 2000, p. 114. Si bien el traductor prefiere volcar «securitas» como «serenidad», nos permitimos aquí recuperar la literalidad del término latino original.

⁴ F. Gros, *Le Principe de Sécurité*, Gallimard, Paris, 2012, pp- 9-14. La traducción francesa

⁵ Epicteto, *Pláticas por Arriano*, III, XV, 12. Modificamos así la traducción de Pablo Jordán de Urrés y Azara en la edición bilingüe de Alma Mater, Barcelona, 1965, quien vuelca *ataraxia* por «tranquilidad de ánimo», basándonos en la traducción francesa de Émile Brehier publicada en *Les Stoïciens*, Gallimard, Paris, 1962, donde elige el equivalente latino «sécurité».

⁶ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, trad. esp. de I. Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1989, v. II, XIV, 92, 3.

⁷ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie Antique*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993 [trad. esp. de J. Palacio, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006].

⁸ F. Gros, *Le Principe de Sécurité*, op. cit., p. 16.

⁹ Idem.

¹⁰ Ibid., p. 17

¹¹ En alusión a la metáfora empleada por Pierre Hadot para caracterizar el estoicismo de Marco Aurelio en *La Citadelle intérieure*, Fayard, Paris, 1992.

Los ejercicios espirituales estoicos recomendaban fundamentalmente una representación preventiva de lo que pudiera sobrevenir, ya sea en el plano de los acontecimientos, accidentes y giros catastróficos —para distinguir lo que depende de uno mismo y lo es ajeno al albedrío¹²—; o bien en el plano del deseo y las pasiones; o en el de la acción. Se trata de la *praemeditatio malorum* analizada por Foucault en el curso de 1881 titulado *L'herméneutique du sujet*¹³. En sentencia de Epicteto, filosofar consiste en prepararse para los acontecimientos¹⁴. La filosofía, según la enseñanza estoica, sería una presunción de los males por venir, de tal modo que el sabio, por contingente y azaroso que sea lo que acontezca, siempre podría jactarse de saber de antemano lo imprevisible, de habérselo ya representado¹⁵. La filosofía habría percibido que si el miedo es el anuncio de la inminencia de una *crisis*, es al miedo a lo que hay que sobreponerse, pues es lo que quiebra nuestra firmeza presente¹⁶. Para las escuelas helenísticas, la enfermedad filosófica no reside en la crisis por venir, sino en la *in-firmitas*¹⁷ presente, en la debilidad, ausencia de firmeza y salud para afrontar lo venidero. La filosofía sería un arte del gobierno de lo imprevisible mediante el juego de representaciones preventivas y estrategias conceptuales y narrativas retrospectivas¹⁸, capaces de explicar

¹² Epicteto, *Pláticas*, III, VIII, 1-5..

¹³ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Paris, 2001, «Cours du 24 mars», pp. 445 y sigs. [trad. esp. de H. Pons, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, Akal, Madrid, 2005, «Clase del 24 de marzo», pp. 430 y sigs.].

¹⁴ «Mas, el filosofar, ¿qué es? ¿No es prepararse para lo que acontezca?», *ibid.*, III, X, 6-7.

¹⁵ «El sabio se acostumbra a los males venideros; los sufrimientos que otros hacen leves con una larga paciencia, él los hace leves con una larga reflexión. Escuchamos a veces este lamento de los ignorantes: “sabía que me aguardaba este infortunio”. El sabio sabe que le aguarda toda clase de infortunios. Ante cualquier accidente exclama: “lo sabía”», Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, trad. esp. cit., v. I, X, 76, 35. En la misma línea, Plutarco reprocha: «“Pero —dirá alguno— yo no esperaba ni suponía que me iban suceder estas cosas”. Mas era necesario que tú lo supieras y que te hubieras convencido antes de las incertidumbre y de la nulidad de las cosas humanas, y ahora no habrías sido sorprendido, sin estar preparado, como si te hubieran atacado de repente los enemigos», Plutarco, «Escrito de consolación a Apolonio», *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, II, trad. de C. Morales y J. García, Gredos, Madrid, 1986, §21, C-D, p. 86.

¹⁶ Como señala con acierto Ángel Gabilondo, desde esta perspectiva filosófica el temor no es sino una forma de falta de cuidado de sí, un indicio de ausencia de vida filosófica. En A. Gabilondo, *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*, Abada, Madrid, 2003, p. 20.

¹⁷ J. Corominas y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, II, op. cit., voz «enfermo», p. 615; G. Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, op. cit., voz «enfermo», p. 254; R. De Miguel, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, op. cit., voz «infirmas», p. 466.

¹⁸ Sobre la importancia de disponer de una herramienta de retrospección narrativa incide Foucault en su comentario de la *praemeditatio malorum* estoica: «En efecto, dicen los estoicos, un hombre que se ve bruscamente sorprendido por un acontecimiento corre sin duda el riesgo, si la sorpresa es grande y no está preparado para ese suceso, de encontrarse en un estado de debilidad. Ese hombre no tiene a su disposición un discurso de auxilio, el discurso recurso que le permitiría reaccionar como corresponde, no dejarse confundir y seguir siendo dueño de sí. Y debido a su falta de equipamiento, en cierto modo va a ser permeable al suceso. El hombre, en consecuencia, se verá en un estado de pasividad con respecto al acontecimiento. De modo que es preciso prepararse para los sucesos que se produzcan, prepararse para

acontecimientos, casualidades, contingencias y giros catastróficos que no sabemos explicarnos y que, sin embargo, dada su relevancia práctica, reclaman nuestra atención¹⁹. Como la medicina en relación al cuerpo, la tarea de la filosofía en relación a la experiencia sería análoga a la experiencia náutica del naufrago: a cada momento, según los embates imprevisibles de la mar, saber cuál es la manera justa y conveniente de dirigir el gobernalle²⁰. Porque como el naufrago y el médico, también el filósofo estoico sabía que la fuente última de temor contra la que debía inmunizar la vida era la certeza de la muerte²¹. Para el filósofo estoico, en el gobierno de la vida, la posibilidad siempre certera de la muerte es la mayor fuente de seguridad: «te aprecio, vida, gracias a la muerte»²².

2.

Contrariamente a esta definición subjetiva de la seguridad, las voces incluidas en los diccionarios contemporáneos de las principales lenguas romances, tienden a definir la seguridad como una situación objetiva, entendida como la total ausencia de peligro, daño o riesgo (RAE)²³, variando solamente el grado de especificación del contexto de referencia, que puede remitir a condiciones materiales, económicas o políticas (*Trésor*

los males», M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, op. cit., «Clase del 24 de marzo», p. 437.

¹⁹ Debo estas reflexiones al apasionado magisterio de Iván de los Ríos. Además de las muchas conversaciones entretenidas, debo mencionar su imprescindible tesis doctoral *La experiencia griega del azar y el concepto de Tyché en la filosofía de Aristóteles*, dirigida por el Dr. D. J. Pérez de Tudela Velasco, y la Dra. D^a Luz Conti Jiménez, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2008, fundamentalmente pp. 9-11, 19; así como «Mórbida crisis y débil gobierno. Aristóteles y la estrategia del naufrago», en L. Cadahia, G. Velasco, *Normalidad de la crisis/Crisis de la normalidad*, Katz, Buenos Aires, Madrid, 2012, pp. 13-28.

²⁰ Ibid., pp. 26-7.

²¹ En la *Consolación a Marcia*, 19, 3-4, advierte Séneca: «Pues entonces, ¿qué te conmueve Marcia? ¿Qué haya muerto tu hijo o que no haya vivido más tiempo? Si es que haya muerto, debiste estar siempre doliéndote por él: siempre, en efecto, supiste que iba a morir», Séneca, *Diálogos, Apocolocintosis*, trad. de J. Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 1996. No en vano, para Séneca la muerte es la liberación de todas las incertidumbres, es la adquisición definitiva de la *securitas*. Así, en relación al suicidio, explica a Lucilio que, igual que «para aliviar el dolor de cabeza a menudo te has sangrado [...], no se precisa una dilatada herida para cortarse las entrañas: basta el bisturí para abrir el camino hacia aquella excelsa libertad; la seguridad depende de un pinchazo [cursiva mía: G. V. A.]», Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, op. cit., v. I, VIII, 70, 16.

²² Séneca, *Consolación a Marcia*, op. cit., 20, 3. Sobre el «aprender a morir» como ejercicio de la alegría en el vivir, cfr. A. Gabilondo, *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*, op. cit., p. 22.

²³ La red del Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española permite documentar que, ya desde el *Diccionario de Autoridades* de 1739, vol. S-Z, p. 69, la voz «seguridad» recibe esta acepción objetiva, como «estado de las cosas que las hace firmes, ciertas, seguras, y libres de todo riesgo y peligro». Acceso a través de <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0> [última consulta: 21/02/2012].

de la langue française)²⁴, así como a los peligros de agresión, accidente, robo o deterioro (*Larousse*)²⁵. El diccionario Treccani de la lengua italiana indica incluso que se trata del estado de aquella persona que no corre ningún peligro o riesgo, por haber predispuesto todo para no temer ninguna sorpresa²⁶. A esta basculación desde la acepción subjetiva hacia la objetiva, los *definientia* actuales añaden dos principales derivaciones: «seguridad social», que hace referencia a la protección brindada por el Estado como autoridad pública centralizada; así como la locución adjetiva «~de seguridad», que alude al mecanismo que garantiza algún buen funcionamiento, precaviendo que este falle, se frustre o se viole (RAE). En suma, si el significado antiguo refería una disposición subjetiva o de carácter, la versión contemporánea la seguridad como una situación objetiva caracterizada por la ausencia de peligros, a la que viene a añadirse la garantía estatal y los mecanismos preventivos de la falibilidad por venir²⁷.

Atendiendo a estas definiciones, podemos contemplar la posibilidad de entender toda la arquitectura política contemporánea como un esforzado intento por lograr esta *sine cura* objetiva. El ideal político contemporáneo, desde este enfoque, sería la garantía objetiva de una total ausencia de peligro, que permitiera a los miembros de la comunidad vivir en ese estado subjetivo de sosiego y tranquilidad perennes en cuya consecución se afanaban los sabios helenísticos. Pierre Rosanvallon, en esta misma línea, considera que el Estado providencia —o, en clave española, el Estado de Bienestar— sería la culminación del ideal de Estado protector que la modernidad vio nacer bajo el patrocinio teórico de Thomas Hobbes²⁸. El bienestar subjetivo, por tanto,

²⁴ *Trésor de la Langue Française*, voz «Sécurité», <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=3910574685>.

²⁵ *Dictionnaire de Français, Larousse*, voz «Sécurité», <http://www.larousse.com/es/diccionarios/frances/s%C3%A9curit%C3%A9>.

²⁶ *Treccani. L'Enciclopedia italiana*, <http://www.treccani.it/vocabolario/sicuro/>.

²⁷ Esta definición meramente objetiva de la seguridad no está exenta de problemas, porque no parece fácil que la presencia del riesgo o la amenaza pueda deslindarse de la percepción que los individuos tienen de los mismos. Si aceptamos que el sentimiento de sentirse inseguro es precisamente el que determina la existencia real del riesgo, entonces el riesgo es innegablemente una categoría psicológica y socialmente construida. A este respecto, Aaron Wildavsky y Karl Drake han demostrado que, aunque pueda determinarse que la posibilidad de que un accidente nuclear y su magnitud, son menores que el riesgo derivado del consumo de cigarrillos, la consideración que los individuos tienen del riesgo es mayor en el primer caso que en el segundo. Cfr. A. Wildavsky, K. Drake, «Theories of risk perception: Who fears what and why?», *Daedalus*, 119 (1990), pp. 41-60. Para un comentario sobre el enfoque sociológico, que defiende que el riesgo es algo construido por la percepción que los agentes tienen de él, cfr. E. Prieto, «Sobre los límites y posibilidades de la respuesta jurídica al riesgo», en AA. VV., *La seguridad en la sociedad del riesgo. Un debate abierto*, Atelier, Madrid, 2003, pp. 27-43.

²⁸ P. Rosanvallon, *La crise de l'État providence*, Seuil, Paris, 1992 [trad. esp. de A. Estruch, *La crisis del Estado providencia*, Civitas, Madrid, 1995, pp. 36 y sigs.].

no sería ya cuestión de las estrategias premonitorias del sujeto, sino de los dispositivos institucionales objetivos que le resguardan de la intemperie.

La inquietud que anima la presente investigación, empero, no nace de la actual experiencia de la crisis de los mecanismos estatales de protección. El orden discursivo que ha generado esta crisis no remite tanto a la prevención por el peligro venidero como al sacrificio penitente de los sujetos a dicha protección por un exceso ya acontecido. Lo que motivó nuestra reflexión sobre la cuestión de la seguridad fue la problemática que dominó el orden del discurso político durante la década precedente, como consecuencia de la catástrofe histórica generada por los ataques terroristas de 2001. Pese a que la proliferación de imágenes cinematográficas sobre desastres apocalípticos podría haber sido considerada una suerte de catarsis preparatoria para los males por venir —como si se tratase de un estoicismo colectivo adaptado a las condiciones de la sociedad del espectáculo—, el problema suscitado por los trágicos acontecimientos de aquel 11 de septiembre, precisamente, fue que ningún agente político pudo legítimamente decir, como el sabio antiguo, «yo ya lo sabía». Si durante la Guerra Fría la fuente de la amenaza era conocida y localizable, la nueva amenaza al ideal político de seguridad objetiva pasó a caracterizarse por su imprevisibilidad, por la demostración de la imposibilidad de representarse de antemano todos los escenarios catastróficos posibles, lo cual refutó la viabilidad de construir estrategias conceptuales y narrativas preparatorias²⁹. La plasmación televisada de que lo inesperado era posible, en consecuencia, minó la capacidad de la política para exorcizar el miedo mediante la representación preventiva y la consecuente implementación de garantías institucionales.

La apelación a la conflictiva categoría de la «excepción» fue el recurso de la política ante un atentado tan directo a su finalidad securitaria constitutiva. La excepción implica una suspensión de la normalidad política y jurídica a fin de implementar medidas que garanticen las condiciones de realización de esa normalidad³⁰. En la problematización clásica de Carl Schmitt o Clinton L. Rossiter, este recurso parece presuponer la existencia de una dimensión soberana externa a la normalidad político-

²⁹ Para este fatal regreso del catastrofismo trágico al orden político internacional, remito al excelente trabajo de J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris, 2002.

³⁰ E. Prieto, «Excepción y normalidad como categorías de lo político», en M. Cancio, L. Pozuelo, G. Rodríguez, *Política criminal en vanguardia: Inmigración clandestina, terrorismo, criminalidad organizada*, Cizur Menor/Thomson Civitas, Pamplona, 2008, pp. 77-136. Debo a este artículo, y al hasta hoy ininterrumpido diálogo con su autor, el origen de mi investigación sobre la prevención política de lo imprevisible.

jurídica. La soberanía, como instancia de decisión sobre el estado de excepción, trascendería el imperio de la ley. Este recurso a la decisión soberana, por tanto, sería el mecanismo que las constituciones políticas se reservarían como forma de prevenir aquello que, por ser imprevisible, no puede ser contemplado en los códigos normativos³¹.

Este empleo de las políticas de excepción no pasaron desapercibidas para la reflexión filosófica que, a partir de la obra de Giorgio Agamben³², ha hecho del «estado de excepción» uno de los motivos más fecundos del pensamiento actual. La imposibilidad trágicamente constatada de prever las catástrofes por venir, en lugar de suponer una renuncia, conllevó una totalización de las formas de saber preventivo, hasta el punto de hacer de cada circunstancia de la vida individual un motivo de sospecha. Frente a la línea que pensó esta reacción de la política ante lo imprevisible a través de la referencia a la soberanía schmittiana y a su milagrosa decisión, otras líneas de la teorización académica trataron de pensarla acudiendo a las herramientas de análisis brindadas por la obra de Michel Foucault³³. Más que como decisiones de un soberano «fuera de la ley»³⁴, estas medidas deberían ser entendidas como sofisticaciones de las formas de vigilancia disciplinaria y control biopolítico de las poblaciones ya en curso. La proliferación de cámaras en el espacio público, el aval jurídico a la vigilancia de los intercambios telemáticos de información, el control de la circulación de personas mediante las nuevas tecnologías biométricas para el conocimiento y la identificación de las personas³⁵, no representarían tanto una suspensión de la normalidad para garantizar las condiciones de su realización, como la reconfiguración de la normalidad misma. La subjetivación ciudadanía se estaría produciendo más que nunca en su sujeción a

³¹ He trabajado la interpretación como mecanismo de prevención de lo imprevisible, con especial énfasis en el debate suscitado en el constitucionalismo estadounidense, en mi artículo G. Velasco, «Legalidade imunitária: riscos democráticos da prevenção do imprevisível», *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 105 (2012), pp. 185-224.

³² G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995 [trad. esp. de A. Gimeno Cuspinera, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pp. 84-89]; G. Agamben, *Stato di eccezione, Homo sacer II, I*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003 [trad. esp. de A. Gimeno Cuspinera, *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, Pre-Textos, Valencia, 2004].

³³ Para una síntesis del modo en que la cuestión biopolítica está siendo empleada para un análisis crítico de las nuevas políticas de seguridad preventiva en el ámbito de las relaciones internacionales, cfr. C. Peoples, N. Vaughan-Williams, *Critical Security Studies. An Introduction*, Routledge, London-New York, 2010, pp. 62-74; así como J. Peter Burgess, *The Ethical Subject of Security. Geopolitical Reason and the Threat against Europe*, PRIO-Routledge, London-New York, 2011, pp. 37-49.

³⁴ Para las paradojas de las demandas de la justicia que cuestionan la ley y exceden el derecho, tenemos como referencia a P. Lancers, *Fuera de la ley. Poder, justicia y exceso*, Abada, Madrid, 2012.

³⁵ Para una análisis exhaustivo de la sofisticación de las tecnologías de vigilancia y control de la circulación de las poblaciones, cfr. B. J. Muller, *Security, Risk and the Biometric State. Governing Borders and Bodies*, PRIO-Routledge, London-New York, 2010.

dispositivos de sospecha preventiva ante los que los sujetos deberían demostrar su ya no tan presunta inocencia. No en vano, se ha hablado en esta línea de estudios de una «genealogía de lo desconocido»³⁶, para indicar así que la trágica constatación de la imposibilidad de prever las catástrofes, lejos de desincentivarlas, ha incrementado las prácticas de saber-poder acerca de las vidas individuales y poblacionales.

Desde premisas distintas a esta línea de estudios críticos sobre las políticas de seguridad, la filosofía ha abordado esta cuestión desde la clave conceptual de la biopolítica. No porque haya tenido en cuenta las nuevas formas de saber sobre la población y vigilancia sobre los individuos, como en la serie estudios antes esbozada. Al contrario, la temática biopolítica que se constituyó como reacción a la generalización de las políticas preventiva, en el caso de Giorgio Agamben, tomó como premisa la noción schmittiana de soberanía. La célebre y polémica conclusión de Agamben es que esa forma de poder soberano es estructural a la concepción occidental de la política, hasta el punto de considerar el «campo de concentración» como su paradigma³⁷. En la propuesta de Roberto Esposito, las prácticas de saber sobre poblaciones e individuos propias de la investigación foucaultiana también desaparecen, en beneficio de un análisis meramente conceptual de la relación entre política y vida, de la que colige que las políticas protectoras y preventivas que se inician con la modernidad suponen una negación de la vida, en cuya naturaleza está el ser contingente, casual, accidental y azarosa. La seguridad y la vida, en la reflexión del profesor napolitano, forman una antinómica relación —expresada simbólicamente en su noción de «inmunidad»—, pues la protección que necesita la pervivencia acaba por negar la vida misma³⁸. Como consecuencia, para Esposito puede distinguirse entre dos tipos de biopolítica: una negativa, en la que la política, al intentar protegerla, coagula heterónomamente la vida³⁹; y otra afirmativa, en la que la política no sería sino una emanación inmanente a la vida⁴⁰.

Esta reciente versión de la biopolítica parte de una noción de vida que difiere de la abordada por Foucault. Esposito piensa la noción de «vida» desde una tradición de

³⁶ C. Aradau, R. van Munster, *Politics of Catastrophe. Genealogies of the Unknown*, PRIO-Routledge, London-New York, 2011, especialmente pp. 17-30.

³⁷ G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pp. 211-229.

³⁸ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002 [trad. esp. de L. Padilla López, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2005].

³⁹ R. Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofía*, Einaudi, Torino, 2004 [trad. esp. de Carlo R. Molinari, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2006, pp. 63-72].

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 53-63, 235-312.

pensamiento que, a partir de los años ochenta, trató de repensar «lo político» desde una crítica al paradigma de la representación análoga a la que Heidegger aplicó a la metafísica. Con la noción de lo «impolítico», los autores italianos acomodados en torno a la revista *Il Centauro*⁴¹ emularon el mismo gesto filosófico que Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe iniciaron en Francia, con la fundación en 1980 del Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique⁴². Lo impolítico trataba de formular una filosofía política despojada de la seguridad del fundamento, que la tradición había ubicado en la representación de las ideas de Justicia, Bien, Soberanía. La noción de «vida» juega en esta tradición el mismo papel impolítico que años antes había desempeñado la de «comunidad»: se trata de signar una dimensión política que, en lugar de presuponer un fundamento, se exponga a cada instante en la ausencia de fundamentación⁴³. Como consecuencia, y en la línea de Nancy, para Esposito «la comunidad no es aquello que protege al sujeto clausurándolo en los confines de una pertenencia colectiva, sino más bien aquello que lo expone al contacto, *e incluso al contagio*, con el otro [cursiva mía: G. V. A.]»⁴⁴. El nexo entre esta noción de «comunidad» y la de «biopolítica» viene dado, en la obra de Esposito, por el papel simbólico de la noción de «inmunidad»⁴⁵: «si la *communitas* determina la ruptura de las barreras protectoras de la identidad individual, la *immunitas* es el intento de reconstruirla en una forma defensiva y ofensiva contra todo elemento externo que venga amenazarla»⁴⁶.

⁴¹ D. Gentili, «Introduzione. La crisi del politico», en Id. (a cura di), *La crisi del político: antología di Il Centauro (1981-1986)*, Guida, Napoli, 2007, pp. 9-40; sobre la génesis de este movimiento, cfr. T. Menegazzi, «De lo impolítico a la biopolítica. Un enfoque genealógico», en M. Cereceda y G. Velasco, *Incomunidad. El pensamiento de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*, Arena, Madrid, 2011, pp. 257-272.

⁴² Sobre la importancia de esta concepción de lo político en la filosofía italiana sobre la biopolítica, cfr. la tesis doctoral M. L. Saidel *Re-trait de la comunidad: el pensamiento impolítico de lo común en Nancy, Agamben y Esposito*, dirigida por la Dra. L. Bazzicalupo, Istituto Italiano di Scienze Umane, Napoli, 2011.

⁴³ En términos de R. Esposito en *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998 [trad. esp. de C. R. Molinari Marotto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2007, pp.

⁴⁴ R. Esposito, *Termini della política. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano-Udine, 2008 [trad. esp. de A. García Ruiz, *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Herder, Barcelona, 2009, p. 16].

⁴⁵ Véase las aclaraciones brindadas en T. Campbell-R. Esposito, «Interview», en *Diacritics. Special Issue: Bíos, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito*, 36, 2 (2006) [trad. it. «L'immunità come soglia», en R. Esposito, M. L. Saidel, G. Velasco, *Dall'impolitico all'impersonale. Conversazioni filosofiche*, Mimesis, Milano, 2012, pp. 77-89].

⁴⁶ R. Esposito, *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, op. cit., p. 17].

3.

Esta tesis nace de la insatisfacción por las soluciones que la filosofía actual sobre la biopolítica aporta al problema de la relación entre vida y afán de seguridad —tanto en la línea que remite a la noción schmittiana de «soberanía» como en la que describe metafóricamente la vida como un juego de contagio e inmunización—. Ambas reivindican la línea de investigación inaugurada por Foucault⁴⁷, pero ambas lo hacen en términos que entran en contradicción con esta. La primera, porque su intento de mostrar la excepcional conexión entre la soberanía y la «vida desnuda» olvida la serie de prácticas, instituciones y formas de saber en las que se ramifica y diluye esa forma de poder. La segunda, porque su noción de «vida», cumple meramente la función de contrario estructural y víctima de un poder que se entiende como imposición heterónoma. En consecuencia, esta noción de «vida», pese a la apelación legitimadora a la fuente foucaultiana, es completamente ajena a la acepción de Foucault, quien investigó su nacimiento durante el siglo XIX como objeto de saber y, en consecuencia, también de regulación política.

¿Por qué entonces hemos elegido la normalidad y la patología como nociones directrices de nuestra investigación? En primer lugar, porque ambas permiten repensar el problema de la seguridad en relación a la noción de «vida» emergida en el siglo XIX como un inédito objeto del saber. Frente a la intuición de que la vida segura sería la vida que no necesitara tener cuidado de la enfermedad, la arqueología del discurso decimonónico sobre la vida demuestra que esta noción nace como un postulado opuesto a lo mórbido, y no a la inversa. En las ciencias y la filosofía de la vida desarrolladas durante el siglo XIX, lo patológico no es el contrario asimétrico de la normalidad, al igual que —como describe Reinhart Koselleck— los bárbaros lo eran respecto a los griegos⁴⁸. Si, como célebremente sentenció el fisiólogo Xavier Bichat, «la vida es el conjunto de fuerzas que resisten a la muerte», entonces la normalidad vital es indisociable de la presencia de lo que la amenaza.

⁴⁷ Es preciso distinguir la línea de trabajo que Foucault efectivamente inaugura del cuño del neologismo «biopolítica» que, como ha señalado Antonella Cutro, corresponde a la obra de temática geopolítica del sueco Rudolf Kjellen, *Grundriss zu einem system der Politik*, Verlag. Leipzig, 1920. Cfr. A. Cutro, *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona, 2005, p. 17.

⁴⁸ R. Koselleck, «Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos», en Id., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 205-249.

El estudio de las diferentes concepciones de la normalidad vital en relación a lo patológico, concretamente en el desarrollo decimonónico de las ciencias de la vida, remite paradigmáticamente a la investigación de Georges Canguilhem. Con el estudio de la epistemología histórica de este autor pretendemos despejar toda ambigüedad sobre la noción de «vida» que está en juego en la problemática biopolítica. Para ello, hemos considerado necesario reconstruir el «campo epistemológico» en el que se producen las innovaciones teóricas y conceptuales de las ciencias de la vida estudiadas por Canguilhem. Lejos de aspirar a una reconstrucción histórica exhaustiva, nuestro propósito es dibujar el contexto epistemológico de la actividad científica estudiada por este autor, que se centra fundamentalmente en el ámbito francés. Por este motivo, nuestro análisis epistemológico del advenimiento de la noción de «vida», al que dedicamos la II parte de esta tesis, deja fuera o solamente roza ámbitos tan importantes como el naturalismo romántico alemán o la gestación de la teoría de la evolución en el naturalismo inglés

La otra gran motivación para la elección de la relación entre normalidad y patología como hilo conductor, es que el estudio foucaultiano de la biopolítica tiene su origen en su genealogía de la medicalización de la sociedad, a la que dedicaremos la III parte de esta tesis. Con ello, perseguiremos un doble objetivo: por un lado, aclarar el papel estructural que la investigación de Canguilhem jugó en la concepción de esta temática de estudio en Foucault. Como justificaremos en la parte I, dedicada la relación teórica entre ambos autores, con ello creemos completar un vacío en los estudios foucaultianos en lengua española. Por otro, a partir de este par estructural, pretendemos ofrecer nuestra propia versión sobre el modo en que la temática biopolítica responde al interrogante sobre la relación entre vida y seguridad. Nuestra hipótesis de partida, en ese sentido, es que la relación entre normalidad y patología tiene un papel más relevante en la construcción de la experiencia cotidiana de la seguridad que el de la normalidad y la excepción, al tiempo que nos permite entender cómo se forma la concepción inmunitaria de la vida, más allá del uso simbólico y metafórico que de la inmunidad ha hecho la filosofía reciente⁴⁹.

⁴⁹ No solo Roberto Esposito ha empleado el término con metáfora de los efectos negativos de las políticas de seguridad preventiva. También han explotado la metáfora J. Derrida, sobre todo en «Autoimmunity. Real and Symbolic Suicides», en G. Borradori, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003, pp. 85 y sigs. [trad. esp. de J. Botero, «Autoinmunidad. Suicidios reales y simbólicos», en G. Borradori, *La filosofía en una*

Con todo ello, aspiramos a corroborar no sólo nuestra inquietud filosófica por la serie de problemas teóricos que suscita la necesidad vital de seguridad, sino también por una convicción que trataremos de contrastar en el plano científico. En nuestro parecer, entre el sujeto y lo que acontece ya no pueden mediar tan solo las estrategias narrativas y conceptuales en cuyo virtuoso manejo los filósofos de las escuelas helenísticas eran maestros. En la actualidad, entre lo que acontece y la vivencia de su significado median una multiplicidad compleja de prácticas, de instituciones, de códigos normativos y de formas de recoger lo *dado* en entramados de sentido. Hoy en día, Epicteto, Plutarco y Séneca tendrían que leer la obra de Ian Hacking *The taming of chance*⁵⁰ para comprender que, con independencia de sus estrategias para gobernar lo que adviene y sus catastróficos efectos, el caso no comparece desnudo, sino revestido por una proliferación de redes institucionales de significación que prevén por nosotros y condicionan nuestra acción práctica. Lo dado, así, es *domesticado* como un *dato* regular referido a una colectividad, para el cual se prevén respuestas prácticas tocantes igualmente al colectivo. Así, incidiendo en el ejemplo de lo mórbido, si enfermo, mi experiencia de la mala fortuna y el relato que construya para procesarla estará condicionado por la regularidad de mi enfermedad en la sociedad en la que habito, por la esperanza de curación fijada estadísticamente por la disciplina médica, por el coste que le ha sido asignado a su tratamiento, por la existencia o la ausencia de un sistema público y gratuito de sanidad.

Concretamente, en la IV parte de la tesis analizaremos el desarrollo del dispositivo biopolítico en relación a la accidentalidad laboral durante el siglo XIX, como paradigma de la construcción de un entramado social de sentido en torno a la contingencia. Esta cuestión, de apariencia absolutamente sectorial, nos permite entender cómo el accidente, en la vivencia cotidiana, adquiere sentido en función de las condiciones epistemológicas vigentes, y de las relaciones de poder que las instrumentalizan. Demostraremos así que el accidente laboral —aquel que impide trabajar a aquellos individuos que no cuentan con más propiedad que su fuerza de trabajo— es normalizado como un «hecho social» gracias al estudio estadístico de las

época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida, Taurus, Madrid, Taurus, 2004]; así como por P. Sloterdijk, *Sphären III*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 2004 [trad. esp. de J. Muñoz, *Esferas III*, Siruela, Madrid, 2006, p. 152 y sigs.].

⁵⁰ I. Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, [trad. esp. de L. Bixio, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, Gedisa, Barcelona, 2006 (3ª)].

poblaciones, lo cual permitirá un juego de reparto de la responsabilidad que neutralizará el conflicto estructural entre el trabajo y el capital que vertebra la construcción de las sociedades industriales durante el siglo XIX. De este modo, trataremos de ofrecer un diagnóstico a la vez epistemológico y genealógico del nacimiento de una idea específicamente contemporánea de la seguridad vital institucionalizada en los dispositivos que conforman el Estado de bienestar.

El intento de corroborar esta convicción es el motivo por el que, como explicaremos en la parte I de esta tesis, nos inclinamos por una metodología de corte epistemológico, preocupada por las transformaciones que se producen en el ámbito del concepto y de la práctica del saber, antes que por las experiencias y las vivencias. Una filosofía en apariencia fría, que relativiza el papel agente de los sujetos y enfatiza el de las transformaciones impersonales que se producen en el orden de los conceptos, las categorías, y las formas de objetivar la vida. Nuestra convicción es que, pese a esta apariencia, esta es la filosofía que, indirectamente, nos permite hoy dirimir críticamente el sentido de nuestra experiencia de la seguridad o de la ausencia de ella. Si la filosofía aspira aun a ejercitar la capacidad de gobernar la propia vida como un náufrago timonea su nave, entonces habrá de tomar en consideración que, desde el punto de vista de la vida política, el azar no es ya un margen de indeterminación ontológica, epistemológica y práctica. Tras la domesticación científica del azar, la vida individual y colectiva está cimentada sobre mediaciones epistémicas que la filosofía, si aspira a ser contemporánea, no puede soslayar.

IV.

Para concluir, cabe advertir que esta es una tesis sobre siglo XIX, tal como es llevado a la reflexión por una cierta línea de pensamiento del siglo XX, todavía hoy de gran actualidad. Un pensamiento que permite indagar el nacimiento epistemológico de la noción de vida, de los saberes que la toman como su objeto privilegiado, y de las prácticas, instituciones y políticas que tienen en su protección su razón de ser. Esta es una tesis que busca ir al encuentro del siglo XIX para discernir con qué mediaciones ha de contar el hombre contemporáneo para concebir una vida en seguridad. De la insatisfacción por la ambigüedad de la noción de «vida» manejada por la reflexión

actual sobre la biopolítica⁵¹, nace la motivación por aclarar cómo es comprendido este concepto en el periodo decimonónico, a lo cual cosagramos la parte I de esta tesis. El par conceptual normalidad/patología sirve no solamente para rastrear el nacimiento de esa idea de «vida», sino también como mediación para entender cómo pasó a ser objeto de la política, en un periodo en que las epidemias modifican desde la planificación de las ciudades hasta las relaciones diplomáticas, pasando muy fundamentalmente por el modo en que se concibe la relación entre los distintos estratos de la sociedad. Entendemos, por tanto, que el papel estructural desempeñado por la concepción de lo normal y lo patológico permite mejor que cualquier otro entender cuál la relación contemporánea entre la vida y ese tan universal afán de seguridad.

⁵¹ Insatisfacción fundada en el diálogo mantenido con esta línea de reflexión sobre la biopolítica, principalmente con el profesor Roberto Esposito, diálogo del pueden dar cuenta las entrevistas «Por una política de la inmanencia», en M. Cereceda, G. Velasco, *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*, Arena, Madrid, 2011, pp. 323-333; así como «Por una filosofía y una política de lo impersonal», entrevista realizada junto a E. Castro Córdoba, *Paralaje*, 8 (2012), pp. 170-182. Ambas conversaciones han sido traducidas al italiano en la compilación de entrevistas al profesor Esposito al cuidado de M. L. Saidel y G. Velasco, *Dall'impolitico all'impersonale. Conversazioni filosofiche*, Mimesis, Milano, 2012, pp. 169-178, 197-208.

I. ENTRE EPISTEMOLOGÍA HISTÓRICA, ARQUEOLOGÍA Y GENEALOGÍA: CANGUILHEM Y FOUCAULT

I. 1. HIPÓTESIS DE TRABAJO: EL PAPEL ESTRUCTURAL DE CANGUILHEM EN LA FORMACIÓN DEL «MOMENTO FOUCAULTIANO»

El último texto que Michel Foucault envió a imprenta antes de morir estuvo consagrado a la relevancia del pensamiento de Georges Canguilhem⁵². Ciertamente es que, exhausto por la enfermedad que arrastraba, no pudo sino retocar el prefacio escrito en 1978 para la edición americana de *Le normal et le pathologique*⁵³. Pese a todo, esta contingencia biográfica nos permite, a modo de simbólica atalaya, valorar retrospectiva y prospectivamente la incidencia de la figura intelectual de Canguilhem en el «momento foucaultiano»: no solo en la obra y enseñanza de Foucault, sino también en sus aún hoy actuales secuelas filosóficas.

El fundamental papel que Foucault reserva a Canguilhem en *La vie: l'expérience, la science* parecería adolecer del exceso propio de los homenajes: según sostiene allí, en el hervidero de discusiones políticas y científicas que poblaron los «extraños años sesenta», en los que la filosofía jugó un rol fundamental, casi todos los filósofos inmiscuidos estuvieron influidos por la enseñanza y los escritos de Georges Canguilhem⁵⁴. De este modo, con deliberada intención antitética, Foucault ubica la figura intelectualmente austera de Canguilhem, de su obra voluntaria y cuidadosamente delimitada a un área concreta de la historia de las ciencias, en el epicentro de la década de transformación política y cultural más relevante de la segunda mitad del siglo XX. La presente investigación aspira corroborar la enorme relevancia que Foucault atribuye a

⁵² M. Foucault, «La vie: l'expérience et la science», *Revue de métaphysique et de morale*, 1, (janvier-mars, 1985), pp. 3-14; compilado en M. Foucault, *Dits et écrits, 1978-1986*, Gallimard, Paris, 2001, n° 361, pp. 1582-1595; trad. esp. cit., de F. Rodríguez, «La vida: la experiencia y la ciencia» en G. Giorgi, F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, Buenos Aires, 2007, pp. 41-57.

⁵³ M. Foucault, «Introduction», en G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, D. Reidel, Boston, 1978, pp. IX-XX; versión francesa en «Introduction par Michel Foucault», en M. Foucault, *Dits et écrits, 1978-1986*, Gallimard, Paris, 2001, n° 219, pp. 429-442.

⁵⁴ «[...] la importancia que tuvo la filosofía —y no me refiero simplemente a aquellos que recibieron su formación universitaria en los departamentos de filosofía— en todas las instituciones políticas o científicas de esos extraños años sesenta. Demasiado importante, tal vez, para el gusto de muchos. Y, directa o indirectamente, todos o casi todos esos filósofos han tenido algún vínculo con la enseñanza o con los libros de G. Canguilhem. De allí una paradoja: este hombre, cuya obra austera, voluntariamente bien delimitada y cuidadosamente dedicada a un campo particular de la historia de las ciencias que, de todos modos, no es una disciplina demasiado espectacular, estuvo en cierta manera presente en los debates donde siempre se había cuidado de no figurar. Dejemos de un lado a Canguilhem y no entenderemos nada acerca de toda una serie de discusiones que tuvieron lugar entre los marxistas franceses; ni lograremos entender lo que hay de específico en sociólogos como Bourdieu, Castel, Passeron, ni aquello que los inscribe tan fuertemente en el campo de la sociología [...]. Es más: es fácil reconocer en el debate de ideas que precedió o siguió al movimiento de 1968 el lugar de aquellos que, directa o indirectamente, habían sido formados por Canguilhem», M. Foucault, «La vie: l'expérience et la science», op. cit., pp. 361-2; ed. esp. cit., pp. 41-2.

una rama de la filosofía contemporánea en principio solamente regional, la epistemología, y a un autor generalmente tenido por secundario: Georges Canguilhem.

La mayoría de las monografías en lengua española confinan el pensamiento de Canguilhem al papel de un mero antecedente metodológico. Así, Ángel Gabilondo ha señalado no sin acierto el precedente que Canguilhem supone para una concepción a la vez materialista y discontinuista de la historia, en la que «es necesario tornar hacia la procedencia y emergencia del concepto —concepto configurado en una *episteme* determinada, con una historia definida—...», y donde «a la posición clásica de la filosofía, recorrida por el eje conciencia-conocimiento-ciencia, se opone ahora el eje práctica discursiva-saber-ciencia como manera de superar el índice de subjetividad que acompaña necesariamente a todo proyecto fundador»⁵⁵. Julián Sauquillo, en la misma línea, presenta a Canguilhem como el principal catalizador de la enseñanza de la escuela epistemológica francesa, principalmente del pensamiento de Jean Cavaillès y de Gaston Bachelard, esenciales para la «discontinuidad» y la «ruptura» en el orden histórico del saber introducido por la arqueología foucaultiana⁵⁶. De modo análogo, Edgardo Castro, se limita a reconocer que «[e]n la formación de la perspectiva arqueológica, en sus diferencias respecto de la historia de las ideas y de la concepción clásica de la epistemología, en la elección de las ciencias que constituyen el objeto de la investigación arqueológica y en la utilización de la idea de discontinuidad es necesario ver el influjo de Canguilhem»⁵⁷. Asimismo, en su más reciente diccionario sobre el pensamiento foucaultiano, la voz que el profesor argentino dedica a Canguilhem se limita a reconocer este mismo ascendente metodológico, basado en la mera referencia al citado *La vie: l'expérience et la science*⁵⁸. Estos análisis aciertan en su vinculación de la concepción foucaultiana de la historia con el acento puesto por la epistemología francesa de la primera mitad del siglo XX en el trabajo del concepto, en detrimento del primado tradicional de la conciencia. Sin embargo, no contemplan el papel estructural que la noción de «vida» destilada de los estudios histórico-epistemológicos de Canguilhem juega en la filosofía foucaultiana. Más concretamente, se ignora el papel

⁵⁵ A. Gabilondo, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Anthropos, Madrid, 1990, pp. 36-40.

⁵⁶ J. Sauquillo, *Michel Foucault, una filosofía de la acción*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 42-51, así como *Para leer a Foucault*, Alianza, Madrid, 2011.

⁵⁷ E. Castro, *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la Arqueología del saber*, Biblos, Buenos Aires, 1995, p. 39.

⁵⁸ E. Castro, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004, p. 5.

estructural jugado por la declinación de esa concepción de la vida en función de par normal/patológico en las tesis foucaultianas sobre la medicalización de la sociedad, o en la investigación sobre el nacimiento de la gubernamentalidad biopolítica. Por ejemplo, Miguel Morey se limita a mencionar que si bien «la primera edición» de *Le normal et le pathologique* (1943) está presente en los planteamientos de Foucault, «la segunda edición» (1966) debe no pocas reflexiones a *La naissance de la clinique*⁵⁹. Morey, por tanto, ni siquiera distingue los dos ensayos que en realidad contiene la «segunda edición»: el *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943) y las *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* (1963), lo cual demuestra hasta qué punto el contenido de estos ensayos ha sido ignorado. Francisco Vázquez García sí dedicó un estudio específico a la obra de Canguilhem, aunque una vez más, centrado en el aspecto metodológico y no tanto en su historia epistemológica del par normalidad/patología⁶⁰.

Esta cuestión ha sido analizada por bibliografía secundaria francesa y, en menor medida, italiana, que traeremos a colación a lo largo de la presente investigación, en lo que pretendemos que sea una aportación documental a los estudios sobre el pensamiento francés —y, más concretamente, sobre el pensamiento foucaultiano— en la academia hispanohablante. Pese a que la cuestión de lo normal y lo patológico en la obra de Foucault no suponga una innovación interpretativa, tanto la bibliografía secundaria como la serie de subtemas y autores abordados serán en buena medida inéditos para la literatura hispana sobre este tema.

Por último, todos los estudios anteriormente citados siguen un esquema tradicional de influencia entre autores, en el que la anterioridad cronológica de Canguilhem limita la consideración de su pensamiento a un mero intento, solo plenamente logrado por la filosofía de Foucault. Desde el rechazo propiamente foucaultiano de la «función autor», rehusamos limitar la relación entre ambos pensadores a la mera influencia entre proyectos intelectuales autoconscientes. Nuestro propósito será estudiar cómo las operaciones conceptuales estudiadas por la epistemología de Canguilhem *posibilitan* la emergencia de las categorías de análisis del «pensamiento Foucault», en el sentido amplio ya fundamentado.

⁵⁹ M. Morey, *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1983, p. 26.

⁶⁰ F. Vázquez García, *La teoría de la historia de las ciencias de Georges Canguilhem*, Tesina de fin de Grado, dir.: J. L. Mancha, Universidad de Sevilla, 1984 [publicada parcialmente con el título «La théorie de l'histoire des sciences de Georges Canguilhem»].

Por consiguiente, nuestra hipótesis de trabajo sostiene que la obra de Canguilhem permea estructuralmente no solamente los métodos, sino también las categorías y los objetos de análisis del pensamiento foucaultiano. Contenido silenciosamente en su núcleo, el «momento foucaultiano» sería, según este enfoque, una irradiación expansiva del epicentro que identificamos con la figura intelectual de Canguilhem. Aspiramos, en consecuencia, a explicar ese papel estructural, que concretaremos en la matriz conceptual constituida por la dicotomía entre «lo normal y lo patológico». Ello no implicará, sin embargo, limitarnos a corroborar los vínculos biográficos e intelectuales entre ambos autores. Antes bien, la explicación consistirá en la recreación de esa irradiación a partir del núcleo identificado con Canguilhem. Buscaremos, por tanto, reproducir algunas de las líneas de fuerza que fueron constituyendo las categorías del pensamiento y las representaciones filosóficas de la realidad en el «momento foucaultiano».

Al tomar como punto de partida no solo la metodología, sino también los conceptos que fueron objeto de estudio de la epistemología histórica de Canguilhem, buscamos redefinir desde dentro la línea de pensamiento sobre lo biopolítico. Nuestro objeto prioritario de estudio no es, por lo tanto, el nacimiento de esa forma de gobierno que Foucault bautizó como «biopolítica», y que a lo largo del siglo XIX sucede al paradigma clásico de la soberanía. Nuestro objeto prioritario de estudio es *la gestación de una tradición de pensamiento sobre esta forma de gobierno*. De ahí que usemos deliberadamente el neutro —lo biopolítico— para indicar no solo la forma de saber y poder así bautizada por Foucault, sino también el campo de autores y temas que han usado o estudiado esta herramienta conceptual. Tampoco aspiramos a realizar una sociología del campo de estudios sobre la biopolítica, al modo de la sociología de la filosofía iniciada por Pierre Bourdieu⁶¹. No pretendemos agotar la totalidad de autores

⁶¹ «Campo» en el sentido acuñado por la sociología de Pierre Bourdieu, designa un espacio social de acción y de influencia en el que confluyen relaciones sociales determinadas. Estas relaciones quedan definidas por la posesión o producción de una forma específica de capital, propia del campo en cuestión. Para el campo simbólico de la filosofía, la sociología suele determinar tres tipos de capitales: «académico», «social» e «inelectual». El «campo» está determinado por los agentes que intervienen en él a título de productores a partir del *habitus* que rige su acción, si bien, al mismo tiempo, el *habitus* está estructurado por las estructuras del campo. Cfr. P. Bourdieu, *Homo Academicus*, Minuit, París, 1984 [trad. esp. de A. Dilón, *Homo academicus*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008]. Para una aplicación de este terminología al «campo» de la filosofía, cfr. R. Collins, *The Sociology of Philosophy: A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, Cambridge, 1998 [trad. esp. de J. Quesada, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Hacer, Barcelona, 2005]. Para una aplicación de la noción de «campo» en el ámbito de la filosofía académica española, cfr. F. Vázquez García, *La*

que han ubicado sus reflexiones bajo este epígrafe, ni ha establecer las relaciones de influencia entre ellos. Nuestro objetivo es volver a considerar la gestación de esta línea de estudios a partir de los contenidos de la investigación de Canguilhem, parcialmente ignorada en ámbito hispano. Ello nos permitirá evaluar críticamente las derivas que ha adoptado la investigación en este campo de estudios, y valorar una redefinición de su horizonte de investigación.

I. 2. EL CARÁCTER POLÍTICO DE LA EPISTEMOLOGÍA FRANCESA CONTEMPORÁNEA

I. 2. 1. EPISTEMOLOGÍA Y CRÍTICA

La vie: l'expérience, la science nos permite asimismo definir nuestra toma de postura en relación al pensamiento francés en la cartografía de la filosofía contemporánea. A las oposiciones que estructuraban el campo de pensamiento en la Francia de los años sesenta (marxistas y no marxistas, freudianos y no freudianos, teóricos y políticos, académicos y no académicos), Foucault añade una nueva línea de división, transversal al resto de oposiciones: «la que separa una filosofía de la experiencia, del sentido y del sujeto, de una filosofía del saber, de la racionalidad, del concepto»⁶². La primera — prosigue Foucault — es la línea de filiación de Sartre, de Merleau-Ponty y, nos atreveríamos a añadir, también de Derrida, Lévinas y, en cierto modo, Blanchot. La segunda es la que vincula a Cavaillès⁶³, Bachelard, Koyré y al propio Canguilhem⁶⁴. El hito que inaugura estas dos tradiciones paralelas es, según Foucault, las dos grandes interpretaciones de las conferencias pronunciadas en la Sorborna por Husserl en el año

filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990), Abada, Madrid, 2009.

⁶² M. Foucault, «La vida: la experiencia y la ciencia», op. cit., p. 42.

⁶³ Al contrario de lo que las filosofías de la conciencia habían señalado, Cavaillès pondrá de manifiesto cómo no es la conciencia quien genera los productos o es inmanente a ellos, sino que la comprensión del proceso de formación de los objetos requiere tomar en cuenta los procesos materiales en que surgen las ciencias. Los propios conceptos utilizados por las distintas prácticas científicas son el resultado de procesos reales que han de ser estudiados en su particularidad efectiva. A partir de esta óptica epistemológica se abre la posibilidad de desarrollar una específica historia de las ciencias, atenta a la efectividad de las prácticas materiales en que éstas se desenvuelven. Cfr. al respecto F. Jarauta, *La filosofía y su otro (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Pre-Textos, Valencia, 1979, pp. 31-33.

⁶⁴ La cual, por otra parte, puede remontarse al siglo XIX con Bergson y Poincaré, Lachelier y Courtant, Maine de Biran y Comte. Cf. al respecto M. Bitbol, J. Gayon, *L' épistémologie française, 1830-1970*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006.

1929: las *Meditaciones cartesianas*⁶⁵. Con independencia de este punto de partida, lo que a fines de la presente investigación nos interesa, es el contraste que Foucault realiza en torno a ambas tradiciones. La tradición fenomenológica quedó vinculada a interrogantes filosóficos existenciales. La epistemológica, en cambio, permaneció asociada a objetivos especulativos, distantes de toda interrogación política.

Y, sin embargo, fue esta [la traducción epistemológica: G. V. A.] la que, durante la guerra, tomó partido y combatió de manera directa, como si el problema del fundamento de la racionalidad no pudiera disociarse de la interrogación sobre las condiciones actuales de su existencia. También fue ella la que, durante el transcurso de los años sesenta, jugó un papel decisivo en una crisis que no era solamente de la universidad, sino del estatus y el rol del saber. Siguiendo su propia lógica, es posible preguntarse por qué una reflexión de este tipo se encuentra tan profundamente ligada al presente⁶⁶.

Este vínculo entre la tradición epistemológica de la filosofía francesa y el compromiso político con el presente no se fundamenta tan solo en la biografía de sus agentes, entre los cuales el activismo tanto de Cavaillès como del propio Canguilhem en la Resistencia francesa durante la ocupación nacionalsocialista es especialmente ilustrativo⁶⁷. El decurso investigador que prosigue a estas páginas preliminares aspira a demostrar cómo ese trabajo en principio gris, que atañe al análisis de las condiciones materiales en las que surgen los conceptos y a los procesos históricos en los que se insertan las distintas racionalidades científicas, alberga un alcance político cuya especificidad nos proponemos reivindicar. Ese giro reflexivo de Foucault sobre el núcleo canguilhemiano ínsito a su pensamiento, casi un testamento filosófico, nos

⁶⁵ La primera, habría sido inaugurada por el artículo de J.-P. Sartre, «La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique», *Recherches philosophiques*, 6 (1933) [edición más reciente: *La transcendance de l'ego* Vrin, Paris, 1988; trad. esp. de M. García-Baró, *La trascendencia del ego*, Síntesis, Barcelona, 2003], línea de radicalización fenomenológica en la que intervino decisivamente la recepción de *Ser y tiempo* en Francia. La segunda, tendría su fundación en las tesis de Cavaillès sobre el formalismo y el intuicionismo, expuestas en *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques*, así como en *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*, publicados ambos por la editoria Hermann de Paris en 1938. J. Sauquillo comenta la formación de esta doble tradición en *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, op. cit., p. 43 y sigs.

⁶⁶ M. Foucault, «La vie: l'expérience et la science», op. cit., p. 1584 [ed. esp. cit., p. 43].

⁶⁷ Más allá de la participación en la Resistencia, Dominique Lecourt ha documentado la juventud subversiva de Canguilhem durante su estancia en l'École Normale Supérieure, a través numerosos escritos desafiantes acerca del necesario compromiso del intelectual, así como rechazando el trato de favor recibido por los *normaliens*, que recibían un servicio militar especial que les hacía acceder directamente al rango de *officiers*. Cfr. al respecto D. Lecourt, *Georges Canguilhem*, Presses Universitaires de France-Que sais-je?, Paris, 2008, pp. 9-29.

brinda las claves para fundamentar la importancia política de la filosofía epistemológica francesa.

La premisa de esta fundamentación consiste, como hemos adelantado, en el vínculo entre la reflexión epistemológica y la actualidad. Foucault sentencia al respecto que la historia y la epistemología de las ciencias ha sido, desde el siglo XIX, la respuesta específicamente francesa a la pregunta «¿qué es Ilustración?» lanzada por el *Berlinische Monatschrift* en 1784, célebre gracias al opúsculo que Immanuel Kant redactó como respuesta. En términos de Foucault,

la Ilustración se convertía en el momento en que la filosofía se encontraba con la posibilidad de constituirse en la figura determinante de una época, y en que esta época se convertía en la forma de realización de esta filosofía. [...] Así, fueron posibles, de modo simultáneo, la lectura de la filosofía en el marco de una historia general y su interpretación como principio de desciframiento de toda sucesión histórica. De pronto, la cuestión del «presente» se vuelve una interrogación de la cual la filosofía no puede separarse: ¿en qué medida este «presente» depende de un proceso histórico general y en qué medida la filosofía es el punto en que la historia misma debe descifrarse a partir de sus condiciones?⁶⁸

Si este quiasmo entre filosofía y presente adquiere en Alemania la forma de una reflexión histórica y política sobre la sociedad y sobre su problema central, el Estado, en Francia —matiza Foucault— fue la historia de las ciencias la que asumió la responsabilidad de dar respuesta a la pregunta por la Ilustración y, con ella, a la relación entre la filosofía y el presente. La hipótesis, por tanto, es que no fue la filosofía que tiene lo político como su objeto de reflexión conceptual la que tomó este testigo, sino la que tiene el concepto —no necesariamente político— como su campo de estudio. Pese a su carácter aparentemente regional, es en las epistemologías de Koyré, Bachelard, Cavaillès o Canguilhem donde Foucault invita a encontrar la tesis específicamente francesa acerca de la relación de la filosofía con el presente⁶⁹.

⁶⁸ M. Foucault, «La vie: l'expérience et la science», op. cit., p. 1585 [ed. esp. cit., p. 44].

⁶⁹ Cuyo trabajo Foucault equipara al de la Escuela de Frankfurt, en la medida en que ambos entrañan «interrogantes que hay que dirigir a una racionalidad que pretende ser universal mientras se desarrolla en la contingencia, que afirma su unidad y sin embargo sólo procede por medio de modificaciones parciales, que se legitima a sí misma a través de su propia soberanía, pero que en su historia no puede dissociarse de la inercia, el peso o las coerciones que la subyugan. Tanto en la historia de las ciencias en Francia como en la teoría crítica alemana, se trata en el fondo de examinar una razón cuya autonomía de estructuras lleva inscripta la historia de dogmatismos y despotismos —una razón que, en consecuencia, tiene efectos de emancipación a condición de que logre emanciparse de sí misma—», M. Foucault, «La vie: l'expérience et la science», op. cit., p. 1586 [ed. esp. cit., p. 46]. De ahí que, en su propio intento de

I. 2. 2. LA HISTORICIDAD EPISTEMOLÓGICA DE LA VERDAD

En la dedicación de Canguilhem al ámbito —en apariencia regional— de la formación histórica del concepto de «vida» se cifra la clave para comprender la noción foucaultiana de la historia, de su relación con la actualidad y, con ello, del fenómeno de la subjetividad⁷⁰. La historia de la ciencia no es para Canguilhem el relato de una lenta y progresiva epifanía de la verdad. Al contrario, se trata de no dar por supuesto la verdad como algo a adquirir o revelar, sin que ello implique excluir una relación con la verdad y con la oposición verdadero/falso⁷¹. Canguilhem hace una historia de los «discursos verídicos»⁷², es decir, de los «discursos que se rectifican, se corrigen, y que ejercen sobre sí mismos todo un trabajo de elaboración orientado por la tarea de “decir la verdad”»⁷³. Por consiguiente, el vínculo entre las distintas formas de «decir la verdad», sucesivas o simultáneas, no es la verdad común que cada una contribuye a desvelar, sino la discontinuidad entre juegos de verdad en sí absolutos. Como consecuencia —añade Foucault—, «el error no queda silenciado por la fuerza silenciosa de una verdad que progresivamente va emergiendo de las sombras, sino por medio de la formación de un nuevo modo de “decir la verdad”»⁷⁴. A su vez, como confiesa el propio Canguilhem⁷⁵, dicha concepción de la discontinuidad epistemológica del progreso científico se inspira en la enseñanza de Gaston Bachelard, para quien «la ciencia contemporánea se

respuesta al interrogante sobre la Ilustración, Foucault responde distinguiendo entre dos acepciones de la tarea crítica: la primera, que remite al criticismo kantiano, consistiría en la detección de los límites de nuestro razón pura y práctica, más allá de los cuales no podemos transitar sin ceder al dogmatismo; la segunda, relativa a la genealogía nietzscheana, plantea una revitalización del origen histórico y contingente de los límites que la tradición ha aceptado, mediando un negligente olvido, como naturales y necesarios. En el marco de esta última tarea crítica, que concibe el límite desde el punto de vista de la transgresión crítica, aspiramos a ubicar la presente investigación. Cfr. «What is Enlightenment?», en P. Rabinow (comp.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984; ed. francesa, en M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, op. cit., nº 339, pp. 1381-1403, sobre todo p. 1390 y sigs. [trad. esp. de A. Gabilondo, «¿Qué es la Ilustración?», en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 975-991, sobre todo p. 984 y sigs].

⁷⁰ Cfr. al respecto A. Cutro, Michel Foucault, *técnica e vita. Bio-política e filosofia del bios*, Bibliopolis, Napoli, 2004, p. 18.

⁷¹ M. Foucault, «La vie: l'expérience et la science», op. cit., p. 1588 [ed. esp. cit., p. 48].

⁷² Traducimos de este modo el original francés «discours véridique», a diferencia de la trad. esp. cit., que opta por «discursos de verdad». Cfr. *ibid.*, p. 1589 [ed. esp. cit., p. 49].

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ G. Canguilhem, «Introduction. Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine» en *Id.*, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1981 (2ª) [trad. esp. de I. Agoff, «Introducción. El papel de la epistemología en la historiografía científica contemporánea», en *Id.*, *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2005, pp. 27—28].

compone de la investigación de hechos verdaderos y de la síntesis de leyes verídicas»⁷⁶. Con esta dualidad entre lo verdadero y lo verídico, Bachelard, y con él Canguilhem, buscan sostener que «la veridicidad o el decir-lo-verdadero de la ciencia no consiste en la reproducción fiel de alguna verdad inscripta desde siempre en las cosas o en el intelecto. Lo verdadero es lo dicho en el decir científico»⁷⁷. El papel del epistemólogo, dada esta discontinuidad, consiste en reconstruir y reactivar la historia que el discurso científico *es*⁷⁸.

Antes de ello, es preciso evidenciar cómo la historia epistemológica de Canguilhem, que estamos valorando en su relación con la actualidad, está prioritariamente relacionada con el método arqueológico foucaultiano y su crítica de la historia lineal de la racionalidad científica. La relación de ambas con la genealogía será reservada para capítulos subsiguientes, cuando abordemos las obras en las que Foucault reivindica este modo de afrontar la indagación histórica. Foucault comparte con Canguilhem la crítica a una historia de las ciencias proyectada retrospectivamente a través del conjunto de enunciados y de teorías *actualmente* válidos, que se limitara a identificar en lo que antaño era falso la verdad por venir y en lo que era verdadero el error actual⁷⁹. Esto constituiría un ejercicio retrospectivo rechazado por ambos autores⁸⁰. «No es a través de la “ciencia normal” como se puede volver al pasado y trazar legítimamente la historia»⁸¹. Se trata, más bien, de detectar la norma, irreductible a una teoría o paradigma actual, en función del cual se rigen en cada momento los procesos de eliminación y selección de enunciados, teorías y objetos⁸². El punto de vista del epistemólogo, por tanto, es el que busca la normatividad interna a las prácticas científicas. Foucault parece confesar así la deuda de su método arqueológico respecto al punto de vista epistemológico de Canguilhem: por debajo, anterior al régimen de lo decible, el epistemólogo estudia la norma, el *orden* de las cosas que permite que ciertos

⁷⁶ «La science contemporaine est faite de la recherche des faits véritables et de la synthèse de lois véridiques», G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, PUF, Paris, 1990, p. 9 [trad. esp. de E. Repetto de Laguzzi y N. Martínez, *El materialismo racional*, Paidós, Buenos Aires, 1976, p. 11].

⁷⁷ G. Canguilhem, «Introducción. El papel de la epistemología en la historiografía científica contemporánea», op. cit., p. 28.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ M. Foucault, «La vie: l'expérience et la science», op. cit., p. 1590 [ed. esp. cit., p. 51].

⁸⁰ «Un modelo definitivo actual, retroactivamente aplicado como piedra de toque universal, no es una proyección selectiva de luz sobre el pasado, es una especie de ceguera hacia la historia», G. Canguilhem, «El papel de la epistemología en la historiografía científica contemporánea», en Id., *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, op. cit., p. 29.

⁸¹ Idem.

⁸² Idem.

enunciados emerjan como válidos y verdaderos, mientras otros son desechados. El objetivo de la epistemología histórica de Canguilhem equivale a lo que Foucault, a partir de 1966, denominó con el término «*episteme*»:

Por *episteme* se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época dada, las prácticas discursivas que dan lugar a figuras epistemológicas, a ciencias, eventualmente a sistemas formalizados; el modo según el cual, en cada una de estas formaciones discursivas, se sitúan y se operan los pasajes a la epistemologización, a la científicidad, a la formalización; [...] las relaciones laterales que pueden existir entre las figuras epistemológicas o las ciencias, en la medida en que ellas provienen de prácticas discursivas vecinas, pero distintas. La *episteme* no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que atraviesa las ciencias más diversas, que manifestaría la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu, de una época; es el conjunto de relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza en el nivel de las regularidades discursivas⁸³.

Prueba de esta comunidad metodológica, François Dagognet ha descrito⁸⁴ como una «arqueología» de la disciplina llamada «reflexología» el análisis llevado a cabo por Canguilhem en la que iba a ser su tesis doctoral, *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*⁸⁵. El estudio de la «formación» del concepto de «reflejo» que anuncia el título (no origen, ni tampoco génesis o formación), no sigue una historia cronológica, elaborada a través de las rectificaciones de las teorías del pasado, enfoque que presupone la equivalencia entre anterioridad cronológica e inferioridad lógica. Al contrario, tal y como anuncia en el prólogo, su estudio de la formación del concepto trata de impedir que «los derechos de la lógica desaparezcan ante los derechos de la lógica de la historia [trad. mía: G. V. A.]»⁸⁶. Podemos recurrir a las explicaciones ofrecidas en el artículo *Le concept et la vie* para entender por qué este método resiste a la subordinación en la lógica de la historia progresiva. Publicado en 1966, contemporáneo, pues, a *Les mots et les choses*, Canguilhem problematiza la conceptualización de la vida recurriendo a la noción kantiana de «horizonte lógico», expuesta por el filósofo de Königsberg en el «Apéndice a la dialéctica

⁸³ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969 [trad. esp. de A. Garzón del Camino, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2008 (2ª), pp. 249-250].

⁸⁴ F. Dagognet, *Georges Canguilhem. Philosophie de la vie*, Le Plessis-Robinson, Institut Symthélabo, Marsat, 1997, p. 94.

⁸⁵ G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Vrin, Paris, 1977 (2ª), 1955 [trad. esp. de J. Rovira, *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Avance, 1975].

⁸⁶ G. Canguilhem, *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*, op. cit., p. 6.

trascendental» de la *Kritik der reinen Vernunft*. Kant utiliza esta noción para explicar la unidad sistemática de los tres principios —homogeneidad de lo diverso bajo géneros más elevados; variedad de lo diverso bajo especies inferiores; afinidad de los conceptos por homogeneidad, especificación y continuidad de las formas—con los que la razón «prepara el terreno del entendimiento» a la hora de enfrentarse a la multiplicidad y la dispersión de los datos empíricos⁸⁷. El horizonte lógico, así, permite la circunscripción de un territorio representable a través de un punto de vista conceptual⁸⁸. A través de esta referencia, Canguilhem explicita la problemática que, en realidad, vertebra toda su investigación: la conceptualización de la vida o, dicho de otro modo, la relación de correspondencia entre la vida y el concepto. No es posible hablar de una completa reducción de la vida. Lo que se da, más bien, es una pluralidad de conceptualizaciones, debida a las plurales condiciones de conceptualización:

Kant presenta en este texto la imagen de horizonte lógico para explicar el carácter regulador y no constitutivo de los principios racionales de homogeneidad de lo diverso según los géneros y de variedad de lo homogéneo según las especies. El horizonte lógico es para él la delimitación de un territorio por un punto de vista conceptual. El concepto, dice Kant, es un punto de vista. Dentro de ese horizonte hay una multitud indefinida de puntos de vista, a partir de la cual se abre una multitud de horizontes de menor vastedad. [...] pues conocer es conocer por conceptos, y el entendimiento no conoce nada por la mera intuición⁸⁹.

El horizonte lógico, por tanto, es la circunscripción de un territorio a través de un punto de vista conceptual que, para Canguilhem, funcionará como criterio de reconstrucción historiográfica⁹⁰. De este modo, en su estudio sobre la formación del concepto de reflejo, se reconstruye el territorio conceptual *que hace posible* un concepto como el de «reflejo». El objeto de la historia de las ciencias, tal como lo practica

⁸⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 657 B 685- A 660 B 688 [trad. esp. de Pedro Ribas, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998 (14ª), pp. 539-540].

⁸⁸ «[...] todo concepto puede ser considerado como un punto que, en cuanto lugar de un observador, posee su horizonte, es decir, un número de cosas representables desde el mismo y, por así decirlo, dominables con la vista. Dentro de ese horizonte tiene que poder señalarse una infinita multitud de puntos desde cada uno de los cuales se domine, a su vez, un panorama más reducido. Es decir, cada horizonte contiene subespecies, de acuerdo con el principio de especificación, y el horizonte lógico consta tan sólo de horizonte más exigüos (subespecies), no de puntos sin extensión (individuos)», *KrV*, A 658 B 686 [trad. esp. cit., p. 540]. A continuación Kant postula la posibilidad de concebir «un horizonte común desde el cual sea posible abarcarlos todos como desde un punto de vista central [...] hasta llegar al género supremos como horizonte universal y verdadero», *idem*.

⁸⁹ G. Canguilhem, «El concepto y la vida», en *Id.*, *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, trad. de H. Pons, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2009, pp. 365-6.

⁹⁰ A. Cutro, Michel Foucault, *técnica e vita. Bio-política e filosofía del bios*, op. cit., p. 20.

Canguilhem, es reconstruir las condiciones de posibilidad históricas de la formación de los conceptos científicos. Esos «sistemas de posibilidad», por tanto, son históricos, susceptibles al acaecer⁹¹ de modo *discontinuo*, no interpretable dentro de un esquema de la revelación progresiva de la verdad. De lo contrario, sin este ejercicio epistemológico, la historia de las ciencias confundiría la norma —las condiciones históricas de posibilidad— superada con la actual⁹². De ahí que el interés de la epistemología histórica sea «sustituir la historia de las ciencias por las ciencias de según su historia»⁹³. Análogamente, su investigación acerca de la conceptualización de la vida consiste en la determinación del «horizonte lógico» que hace posible el conocimiento del concepto de vida. Tal como la concibe Canguilhem, la historia de las ciencias es inseparable de una crítica, es decir, del análisis de un sistema de posibilidad⁹⁴: «Para nosotros, la historia quiere decir el sentido de lo posible. Conocer no tiene tanto que ver con encontrarse frente a la realidad, como con dar validez a una posibilidad. Como consecuencia, la génesis de lo posible es fundamental para la génesis de lo necesario [trad. modificada: G. V. A.]»⁹⁵. La labor del historiador, en consecuencia, es reconstruir las condiciones teóricas, técnicas e instrumentales de una teoría científica y de la *visibilidad* de sus objetos y enunciados.

En suma, Canguilhem plantea una metodología crítica en el sentido kantiano. La diferencia —que será acentuada por Foucault— radica en que el «horizonte lógico» interrogado por Canguilhem radica en un punto de vista conceptual advenido históricamente a través de transformaciones conceptuales y epistémológicas que se trata de revelar. Esta reconstrucción de los «puntos de vista conceptuales» desde los cuales ciertos enunciados adquieren visibilidad y veracidad en una época dada, no está en una relación causal con la anterior, ni tampoco de progresivo desvelamiento de la verdad. La historia epistemológica de Canguilhem, así, refuta la equivalencia entre anterioridad cronológica e inferioridad lógica. La distinción entre lo que ha sido superado y lo que es

⁹¹ Ibid., p. 21.

⁹² «Considerado en forma absoluta, “pasado de una ciencia” es un concepto vulgar. El pasado el comodín de la interrogación retrospectiva. [...] la investigación de los antecedentes de la actualidad, más o menos desplegada o extractada según los medios y las necesidades del momento, llama “pasado” a su condición de ejercicio y se lo da de antemano como un todo de capacidad indefinida», G. Canguilhem, «Introducción. El papel de la epistemología en la historiografía científica contemporánea», op. cit., p. 18.

⁹³ Ibid., p. 17.

⁹⁴ A. Cutro, *Michel Foucault, tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del bíos*, op. cit., p. 20.

⁹⁵ G. Canguilhem, «La théorie cellulaire», en Id., *La connaissance de la vie*, Vrin, 1967, p. 47 [trad. esp. de F. Cid modificada, «La teoría celular», en *El conocimiento de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1976. Esta traducción dista mucho del nivel mínimo de ineligibilidad admisible, motivo por el cual la mayoría de las citas de la misma serán modificadas: G. V. A.].

actual en la historia de las ciencias no depende de una sucesión lineal, sino de un criterio epistemológico. La epistemología «sustituye la historia de las ciencias por las ciencias según su historia»⁹⁶. Una historia de la ciencia purificada respecto a cualquier contaminación epistemológica, continúa Canguilhem, reduciría la ciencia a una exposición de las relaciones lógicas y cronológicas entre los diferentes sistemas de enunciados que compartieron cierta clase de problemas y de soluciones. Esta historia reduciría la ciencia al campo de investigación designado por los sabios del periodo, y el valor del historiador quedaría reducido a su capacidad para reproducir fidedignamente el conjunto de esos factores. Ahora bien: «el pasado de esa ciencia del pasado, ¿es el pasado de la ciencia actual?»⁹⁷ La epistemología parte del reconocimiento de que la perceptibilidad del recorrido que recrea la historia de la ciencia no es relativo al descubrimiento de una verdad desde siempre inscrita en las cosas, sino a la verdad actual, que, en tanto tal, es solamente provisional. El papel del epistemólogo, en suma, consiste en «extraer de la historia de la ciencia, entendida como una sucesión manifiesta de enunciados más o menos sistemáticos y con pretensiones de verdad, el orden del recorrido latente que sólo es perceptible desde la actualidad, y del que la verdad presente es solamente un punto de llegada provisional»⁹⁸.

El objeto de la epistemología, así, no puede ser el mismo que el de la ciencia: «el objeto del discurso histórico es, en efecto, la historicidad del discurso científico»⁹⁹. La tarea de la historia epistemológica de las ciencias es mostrar el modo en que los discursos, métodos, materiales, conceptos y objetos adquieren una visibilidad y una veracidad. El epistemólogo no se interesa por la verdad del producto o del enunciado, sino que trata de *recrear* el gesto de su producción y enunciación, de los que depende su verdad provisional. La *actualidad* de la producción científica, por tanto, es relativa a sus condiciones de producción y enunciación. La epistemología que plantea Canguilhem tiene como objeto

⁹⁶ «Il s'agit, pour elle [l'épistémologie] de substituer à l'histoire des sciences les sciences selon leur histoire», en G. Canguilhem, «Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine», en Id., *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, Paris, 1981 (2^a), p. 13 [«El papel de la epistemología en la historiografía científica contemporánea», en Id., *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, trad. esp. cit., p. 17].

⁹⁷ Idem.

⁹⁸ «Car son problème [épistémologue] c'est parvenir à abstraire de l'histoire de la science en tant qu'elle est une succession manifeste d'énoncés, plus au moins systématisés, à prétention de vérité, le cheminement ordonné latently maintenant seulement perceptible, dont la vérité scientifique présente est le terme provisoire», ibid., p. 18 [trad. esp. cit., p. 24].

⁹⁹ Ibid., p. 23.

esta actividad productiva del pensamiento que remite a la *Denkart* kantiana¹⁰⁰, y no el pensamiento como producto acabado. Tiene como objeto el «campo de posibilidad» de esa producción que, a diferencia del cuadro de obligaciones y reglas kantiano, según explicita el propio Canguilhem, estará sujeto a la temporalidad histórica¹⁰¹, escandida a través de los conceptos de «obstáculo epistemológico» y «ruptura epistemológica»¹⁰² acuñados por Bachelard en 1934¹⁰³. El advenimiento de la verdad científica es temporal, pero la historia de sus condiciones no es lineal, sino discontinua —por oposición a «la sobreestimación de las pruebas de continuidad en la ciencia operada por la enseñanza y los manuales»—¹⁰⁴. Ni tampoco es atribuible a la responsabilidad individual de la conciencia de cada científico. La historia epistemológica no es una historia de autores, trata más bien de averiguar qué condiciones hubo de reunir una teoría, por ejemplo la de los movimientos musculares, para que fuera posible el advenimiento de un determinado concepto, como —por seguir con el ejemplo— el ya citado del movimiento reflejo.

Así, en el ensayo *La théorie cellulaire* (1942)¹⁰⁵, Canguilhem circunscribe el campo de problemas en el que este concepto fue posible. Demuestra así en este texto cómo el origen de la teoría celular no depende sólo del descubrimiento de la parte más pequeña en que puede ser dividido el ser vivo a través del microscopio. Para Canguilhem, el microscopio no autoriza a decir esto. A lo sumo es el principal medio de verificación. Es en este punto donde es necesario hacer una historia epistemológica del concepto de célula. El «decir verdadero» de la ciencia es analizado a través de sus condiciones de emergencia. Y estas condiciones, a su vez, coinciden con el momento en el que fue posible decir lo verdadero. Es decir, con el momento en que es actual. De este modo, en la medida en que

¹⁰⁰ Una vez más, Canguilhem justifica este planteamiento en la inversión kantiana de las relaciones entre objeto conocido y acto cognoscitivo. Una vez la teoría del conocimiento dejó de fundarse sobre una ontología incapaz de explicar las nuevas referencias adoptadas por nuevos sistemas cosmológicos —constata Canguilhem—, tuvo que buscar su fundamento en sus propias prácticas. Para caracterizar las posibilidades y los límites de la razón, Kant pone como ejemplo el estilo de pensamiento (*Denkart*) que practican la matemática y la física: del mismo modo como, para Kant, la matemática produce (*hervorbringen*) sus objetos de demostración; y la física debe producir (*hervorbringen*) sus objetos de experiencia, así la razón debe ser medida respecto a su campo de posibilidad, cfr. *ibid.*, p. 26; A. Cutro, *Michel Foucault: técnica e vita. Bio-política e filosofía del bios*, op. cit., pp. 23-4. «Que Kant creyera poder abstraer de los productos de las ciencias de la época un cuadro de las obligaciones y reglas de producción de conocimientos que consideraba definitivo, esto mismo es un hecho cultural de la época», *Ibid.*, pp. 26-7.

¹⁰¹ A. Cutro, *Michel Foucault: técnica e vita. Bio-política e filosofía del bios*, op. cit., pp. 26.

¹⁰² *Ibid.*, p. 27.

¹⁰³ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Vrin, 2004 (1934) [trad. esp. de J. Babini, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Siglo XXI, Barcelona-Barcelona-Buenos Aires, 1974].

¹⁰⁴ A. Cutro, *Michel Foucault: técnica e vita. Bio-política e filosofía del bios*, op. cit., p. 30.

¹⁰⁵

introduce el problema filosófico de la verdad en la historia, podemos decir que la historia epistemológica es crítica. De ahí que Foucault definiera la historiografía de Canguilhem como «una historia de los “discursos verídicos”, es decir, de los discursos que se rectifican, se corrigen, y que ejercen sobre un trabajo de reelaboración orientado por la tarea de “decir la verdad”»¹⁰⁶.

Una de las consecuencias del enfoque de la historia epistemológica, retomado por Foucault en su fundamentación de la arqueología del saber, es la desaparición de la «función sujeto» de las teorías científicas. Tornando al ejemplo del ensayo sobre la noción de «reflejo», lo importante no es dar con el autor cuya teoría del movimiento voluntario prefigure mejor la teoría del acto reflejo desarrollada en el siglo XIX, sino discriminar qué debe contener una teoría del movimiento muscular y de la acción de los nervios para que una noción como la de «movimiento reflejo» pudiera emerger con carácter de verdad. Evidentemente Canguilhem, como también nosotros en los apartados precedentes, analiza las teorías de diversos autores, pero nunca con el objetivo de encontrar una sucesión de precursores, sino para individualizar las condiciones de verdad que hicieron posible su manifestación como una teoría posible¹⁰⁷. Se trata de inventariar los «obstáculos epistemológicos»¹⁰⁸ que fue preciso superar para que fuera posible concebir ese concepto. De este modo, una epistemología histórica de la historia de las ciencias sustituye el tiempo histórico de las invenciones por el tiempo *arqueológico* de las relaciones de verdad¹⁰⁹.

Fue Gaston Bachelard, al que ya hemos hecho alusión, quien defendió que el problema del conocimiento científico debe plantearse en términos de obstáculos: «Al volver sobre un pasado de errores, se encuentra la verdad en un verdadero estado de arrepentimiento intelectual. En efecto, se conoce *en contra* de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza a la espiritualización»¹¹⁰. En este mismo capítulo de *La formation*

¹⁰⁶ M. Foucault, «La vie: l'expérience, la science», op. cit., p. 1589 [trad. esp. cit., p. 49].

¹⁰⁷ Sobre la peligrosidad de la noción de «precursor» en la historia de las ciencias, cf. A. Koyré, *La révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli*, Hermann, Paris, 1961. Asimismo, para la crítica de la noción de sujeto en Canguilhem, cfr. A. Badiou, «Y a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem?», en AA. VV., *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Albin Michel, Paris, 1994, pp. 295-304.

¹⁰⁸ «El obstáculo de una teoría no es menos importante a considerar, para comprender el porvenir de una teoría, que la misma tendencia de la teoría», G. Canguilhem, «La teoría celular», op. cit. p. 65.

¹⁰⁹ G. Canguilhem, «El objeto de la historia de las ciencias», en Id., *El conocimiento de la vida*, op. cit., p. 22.

¹¹⁰ G. Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, op. cit., p. 15

de l'esprit scientifique (1938) dedicado a la definición de «obstáculo epistemológico», añade Bachelard que «es caer en un vano optimismo cuando se piensa que saber sirve automáticamente para saber, que la cultura se torna tanto más fácil cuanto está más extendida y que en fin, la inteligencia, sancionada por éxitos precoces o por simples concursos universitarios, se capitaliza como una riqueza material. [...] puede decirse que una buena cabeza es desgraciadamente una cabeza cerrada. Es un producto de escuela»¹¹¹, Constata Bachelard la sorpresa que le produce el hecho de que los profesores de ciencias no comprenden que no se comprenda. De ello deduce la necesidad de una epistemología que se esfuerce «en captar los conceptos científicos en efectivas síntesis psicológicas; vale decir, en síntesis psicológicas progresivas, estableciendo, respecto de cada noción, una escala de conceptos, mostrando cómo un concepto produce otro, cómo se vincula a otro. Entonces tendrá cierta posibilidad de apreciar una eficacia epistemológica»¹¹².

El presente trabajo aspira, en primer lugar, a captar las síntesis psicológicas que dieron lugar a la serie de conceptos que permitieron la formación de la noción de «vida». En un segundo momento, trataremos de dar cuenta de las síntesis psicológicas que permitieron que esos mismos conceptos biológicos fueran aplicados al conocimiento sobre la sociedad. Demostraremos, por último, que la «eficacia epistemológica» que esos términos cobran para el conocimiento de lo social, tiene su reflejo en la formación de prácticas específicas de gobierno.

I. 2. 3. EL «ACONTECIMIENTO EPISTEMOLÓGICO» Y SUS MONUMENTOS: EL OBJETO DE LA ARQUEOLOGÍA

La perspectiva de la historia epistemológica de Canguilhem sirve de base para la formulación del método arqueológico foucaultiano. En un artículo aparecido en la revista *Critique* en 1967, con ocasión de la publicación de *Les mots et les choses* (1966), Canguilhem destacaba en el concepto de *episteme* el verdadero alcance metodológico de la obra de Foucault. Si su sentido no era inmediatamente claro —explicaba el que fue su director de tesis— se debe a que *episteme* no hace referencia a un objeto de análisis en el sentido tradicional, sino a aquello que hace posible el conocimiento, valga decir, «una

¹¹¹ Ibid., pp. 17-8.

¹¹² Ibid., p. 20.

base de la ciencia posible»¹¹³. La *episteme* es un campo de posibilidad que permite la vigencia, la actualidad de ciertos órdenes discursivos, e invalida otros. Por ello —afirma Canguilhem— el concepto de *episteme* «es la condición de una historia otra, dentro de la cual *se mantiene el concepto de acontecimiento*, si bien los acontecimientos afectan a los conceptos y no a los hombres [cursivas mías: G. V. A.]»¹¹⁴. Al igual que *La vie: l'expérience et la science* suponía el reconocimiento de la deuda metodológica con Canguilhem, aquí es el «maestro» quien reconoce en el procedimiento foucaultiano el mismo análisis de las condiciones de posibilidad de la actualidad de los enunciados científicos. Comprobamos, por tanto, que si Foucault, en su texto sobre Canguilhem, destaca la relación de la epistemología con la actualidad evidenciada por «su maestro», Canguilhem pone de relieve la pervivencia en la arqueología foucaultiana de una noción del acontecimiento que adviene exclusivamente en el ámbito conceptual. Dicho de otro modo, el acontecimiento, en este plexo metodológico compartido por Canguilhem y Foucault, equivale al *devenir actual de un concepto*.

Esta lectura fundamentará el conjunto de esta investigación. Interpretaremos la genealogía de lo biopolítico desde la premisa de que *el acontecimiento histórico es primariamente un acontecimiento epistemológico*. Las ya mencionadas nociones de «bloqueo» y «ruptura epistemológica», servirán como categorías para la articulación de este acontecimiento epistemológico. Nuestra tesis será que la genealogía foucaultiana no anula esta perspectiva en favor de un materialismo histórico que desplace el campo de apertura del acontecimiento a las luchas de poder. Defenderemos que *también en la genealogía*, el acontecimiento atañe principalmente al concepto y a las prácticas de saber. La genealogía permitirá comprender la relación dialéctica entre el «desbloqueo epistemológico», que permite el advenimiento de una racionalidad otra, y la confrontación de fuerzas en la que ese desbloqueo *adquiere sentido*. En la genealogía, la luchas de poder proporcionan sentido a las transformaciones epistemológicas que, en todo caso, es el ámbito en el que viene a darse el acontecimiento.

Esa concepción del acontecimiento en el «momento foucaultiano» —que permanecerá incompleta hasta que nos ocupemos de la aportación específica del método genealógico— se caracteriza por su carácter impersonal, en la línea de discusión

¹¹³ G. Canguilhem, «Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?», *Critique*, 242 (juillet 1967), pp. 599-618 [trad. esp. de B. Stolor, «¿Muerte del hombre o agotamiento del Cogito?», en P. Burgelin (ed.), *Análisis de Michel Foucault*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, pp. 122-147].

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 130.

del primado de la conciencia paradigmático en el pensamiento francés de los años sesenta y setenta¹¹⁵. El acontecimiento se da en el plano del «inconsciente positivo»¹¹⁶, también denominado «umbral epistemológico»¹¹⁷, positividad que posibilita e interviene en el discurso científico, pero que no forma parte de su nivel de enunciación. La arqueología es por ello una historia de las condiciones de posibilidad, que se distingue así de la historia de la perfección creciente de los discursos científicos. El término «positividad» en Foucault sirve para significar que las condiciones de validez y verdad del discurso científico no se encuentra en su interior, sino en el exterior previamente dado¹¹⁸. En los términos empleados en la introducción a *Les mots et les choses*,

No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad. [...] Más que de una historia, en el sentido tradicional, se trata de una «arqueología»¹¹⁹.

Podemos reconocer en este «campo epistemológico» en el que Foucault identifica el objeto de la investigación arqueológica la misma finalidad de la historia epistemológica planteada por Canguilhem. En *L'archéologie du savoir* (1969), Foucault explicita que el método arqueológico responde a la exigencia de poner en cuestión nuestra voluntad de verdad, así como de devolver al discurso su carácter de evento¹²⁰. En oposición tanto al modelo linear de la historia de las ideas, como al modelo del flujo

¹¹⁵ Además de M. Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 3 (juillet-septembre 1969), pp. 73-104, compilado en *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Paris, 2001, n° 69, pp. 817-849 [trad. esp. de M. Morey, «¿Qué es un autor?» en *Obras completas*, op. cit., pp. 291-217]; es necesario citar R. Barthes, «La mort de l'Auteur», en Id., *Le bruissement de la langue*, Seuil, Paris, 1984 (1968), pp. 61-67 [trad. esp. de C. Fernández Medrano, «La muerte del Autor», en *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1994].

¹¹⁶ M. Foucault, «Préface à l'édition inglese», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 72, pp. 875-881, p. 877.

¹¹⁷ M. Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 13.

¹¹⁸ Foucault utiliza el término «positividad» para referirse al análisis discursivo de los saberes desde un punto de vista arqueológico. Determinar la positividad de un saber no consiste en referir los discursos a la totalidad de la significación ni a la interioridad de un sujeto, sino a la dispersión y exterioridad. Tampoco consiste en determinar un origen o una finalidad, sino las formas específicas de acumulación discursiva. La positividad de un saber es el régimen discursivo al que pertenece, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa, cfr. *ibid.*, p. 164; así como E. Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*, op. cit., p. 272.

¹¹⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 2004 (1966) [trad. esp. de E. C. Frost, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Madrid, 2005 (3ª), p. 7].

¹²⁰ M. Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 169.

de la conciencia —en el cual el presente se desvanece en la proyección del futuro y en la retención del pasado—, la arqueología trata de individuar las condiciones de advenimiento de la verdad. Se trata de «reescribir» o de recrear las condiciones que hicieron posible el advenimiento de un determinado orden del discurso¹²¹, gesto análogo al de la mimesis epistemológica propuesta por Canguilhem. En ese sentido, el objeto de estudio específico de las investigaciones arqueológicas de Foucault, no son la clínica, la locura, o las ciencias humanas en cuanto tales¹²², sino *la experiencia de la clínica* o de la locura¹²³. Más concretamente, el prefacio de *Les mots et les choses* define el objeto de análisis de la arqueología como una cierta «experiencia desnuda del orden y sus modos de ser»¹²⁴. Si la historia epistemológica de Canguilhem trata de recrear «la andadura ordenada latente, sólo ahora perceptible, de la que la verdad científica *presente* es el término provisional [cursivas mías: G. V. A.]»¹²⁵, Foucault, de modo análogo, postula como el objeto de la arqueología el orden mudo por debajo de los órdenes espontáneos, terreno intermedio entre «los códigos fundamentales de una cultura —los que rige su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas—» y «las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos [que] explican por qué existe un orden en general»¹²⁶: el objetivo de la arqueología es el análisis de la experiencia desnuda de ese orden entre los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden¹²⁷. Podemos concluir que ambos autores proponen fórmulas para tratar de explicar las condiciones históricas que posibilitan la formación de un determinado saber y sus prácticas, sino que esa explicación inserte estas condiciones en un metarrelato histórico.

En su texto de 1969 en respuesta a las objeciones planteadas por el *Cercle d'épistémologie*, Foucault sintetiza su concepción de *archivo*

¹²¹ A. Cutro, *Michel Foucault: técnica e vita. Bio-política e filosofía del bios*, op. cit., p. 33.

¹²² Objetos de estudio de la «etapa arqueológica» del pensamiento de Foucault, según Edgardo Castro en *El vocabulario de Michel Foucault*, op. cit., p. 32.

¹²³ A. Cutro, *Michel Foucault: técnica e vita. Bio-política e filosofía del bios*, op. cit., p. 34.

¹²⁴ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 6.

¹²⁵ G. Canguilhem, «Introducción. El papel de la epistemología en la historiografía científica contemporánea», op. cit., p. 24.

¹²⁶ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 5.

¹²⁷ Tratándose de recrear las condiciones que hicieron posible el advenimiento de un determinado orden del discurso y la experiencia del orden que jugó ese papel de *a priori* histórico, podemos afirmar, como acierta en señalar Antonella Cutro, que el proyecto arqueológico se rige por la tesis kantiana según la cual las condiciones de la experiencia y las de emergencia del objeto son las mismas, A. Cutro, *Michel Foucault: técnica e vita. Bio-política e filosofía del bios*, op. cit., p. 34.

No como la totalidad de los textos de una civilización que han sido conservados, ni como el conjunto de las huellas que han podido salvarse de su desastre, sino el juego de reglas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados, su permanencia y sus eliminación, su condición paradójica de, a la vez, *acontecimientos* y *cosas*. Analizar los hechos discursivos desde el elemento general del archivo, implica considerarlos no como *documentos* (de un significado escondido, o de una regla de construcción) sino como *monumentos*¹²⁸.

La idea de monumento como expresión del doble carácter de acontecimientos y de cosas que los discursos adquieren desde el enfoque arqueológico, fue utilizada por Canguilhem en el citado artículo aparecido en 1967 en la revista *Critique*¹²⁹. A diferencia de una epistemología, la arqueología no se limita al análisis interno de un orden discursivo. En la citada discusión con el *Cercle d'épistémologie*, Foucault distingue cuatro diferentes de análisis en su método arqueológico. En primer lugar, el nivel *epistemográfico*, que se limita a describir los discursos que, en una determinada sociedad y en un momento dado, han funcionado institucionalmente como discursos científicos; el *nivel epistemológico* hace referencia al control que el discurso científico ejerce sobre sí mismo; con *epistemocrítica*, por su parte, Foucault remite al análisis que se hace en términos de verdad y error; mientras que el *análisis epistemológico* propiamente dicho, concierne al análisis de las estructuras teóricas y del material conceptual del discurso científico, así como al campo de aplicación de las reglas de algunos de sus conceptos¹³⁰. La arqueología, por tanto, no se limita a hacer una historia de la verdad en el sentido de la epistemocrítica, en referencia a las operaciones de policía interna de una ciencia, es decir, sus principios regulativos y de rectificación. La arqueología, recuperando los términos de Canguilhem, sustituye la historia *de la* verdad por la verdad *según* su historia. De este modo, cuando la arqueología sitúa un determinado acontecimiento epistemológico, no se limita a colocar un determinado autor y su pensamiento o descubrimientos en un *continuum* que coincide con la progresiva revelación de la verdad. Desde el punto de vista de la arqueología, situar significa restituir un discurso al campo de saber que lo hizo posible y demostrar su

¹²⁸ M. Foucault, «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 59, pp. 724-759, p. 736.

¹²⁹ G. Canguilhem, «¿Muerte del hombre o agotamiento del Cogito?», op. cit., p. 132. Testimonio del plexo reflexivo sobre el que estamos construyendo esta fundamentación metodológica, Foucault incorpora este concepto explicativo de su propia teoría

¹³⁰ M. Foucault, «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 59, pp. 724-759, p. 748 y sigs.

coherencia con esas condiciones de posibilidad. El texto que mejor ilustra esta idea de «situación», útil para el desarrollo subsiguiente de nuestra investigación, es *La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie* (1970): Foucault muestra allí cuáles son los criterios que permitieron considerar que el orden taxonómico era verdadero, y cómo estos criterios se transformaron desde el momento en que el elemento de distinción entre una especie y otra ya no es externo, sino interorgánico. Como resultado de esta transformación epistemológica, la técnica de clasificación taxonómica deviene *inactual*¹³¹.

Sin entrar en precisar las diferentes connotaciones de las nociones mediante las que Foucault definió el dominio de análisis de la arqueología¹³², podemos limitarnos a aclarar que el análisis arqueológico se fija en «la existencia acumulada de discursos»¹³³. Se tratará de rastrear dicho *a priori* histórico en las regularidades de las prácticas discursivas y de las formas de saber en una época dada, abordadas en su exterioridad sin remisión a una interioridad subjetiva. La descripción de la *episteme*, por tanto, puede sintetizarse en una suerte de mirada horizontal entre los saberes que, pese a su enfoque material y positivo, rechaza cualquier interpretación de estos como superficie superestructural de las instituciones, de las relaciones sociales o de la economía¹³⁴. Con el término «positividad», Foucault, trata de evitar la remisión de los discursos a una totalidad de significación o la interioridad de un sujeto individual o colectivo. La arqueología, al contrario, toma como objeto de estudio los discursos en la contingencia de su dispersión y exterioridad en un

¹³¹ M. Foucault, «La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., nº 77, pp. 898-934, cfr. p. 904 y sigs.

¹³² Entre las cuales «enunciados», «formaciones» y «prácticas discursivas», así como «archivo». Entre estos términos no siempre hay una total coherencia, como tampoco se mantiene una definición unívoca para cada una de ellas en las obras del llamado «periodo arqueológico», tal como demuestra B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Millon, Paris, 1998, p. 67.

¹³³ «A diferencia de los así llamados estructuralistas, yo no me intereso por las posibilidades formales de un sistema como puede ser el lenguaje. Personalmente, me siento más atraído por la existencia de los discursos, por el mero hecho de que las palabras *hayan tenido lugar*: esos *acontecimientos* han funcionado en relación a su situación original, han dejado huellas, subsisten y ejercen, incluso en el interior de la historia, una serie de funciones manifiestas o secretas. [...] mi objeto no es la lengua sino el *archivo*, es decir, la existencia acumulada de los discursos [trad. y cursiva mía: G. V. A.]» [«À la différence de ceux qu'on appelle les structuralistes, je ne suis pas tellement intéressé par les possibilités formelles offertes par un système comme la langue. Personnellement, je suis plutôt hanté par l'existence des discours, par le fait que les paroles *ont eu lieu*: ces *événements* ont fonctionné par rapport à leur situation originelle, ils ont laissé des traces derrière eux, ils subsistent et exercent, dans cette subsistance même à l'intérieur de l'histoire, un certain nombre de fonctions manifestes ou secrètes. [...] mon objet n'est pas la langue mais *l'archive*, c'est-à-dire l'existence accumulée des discours [cursiva mía: G. V. A.]», M. Foucault, «Sur les façons d'écrire l'histoire», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Paris, 2001, nº 48, pp. 613-628, p. 631]

¹³⁴ M. Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 213; B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, op. cit., p. 73.

momento histórico determinado. Esa positividad «desempeña el papel de lo que podría llamarse un *a priori histórico*»¹³⁵.

No compete a los fines de la presente investigación dilucidar hasta qué punto la noción de «*a priori histórico*» es deudora del gesto crítico kantiano. Puede resultar conveniente, sin embargo, advertir acerca de dos elementos de distinción respecto a la noción kantiana de la función trascendental, implícitos en el capítulo de *L'archéologie du savoir* dedicado a los conceptos de «*a priori histórico*» y «archivo». La positividad de un discurso funciona como *a priori histórico* porque define un «espacio limitado de comunicación», entre discursos, independientemente de su vinculación disciplinaria y sus objetivos temáticos¹³⁶. Ese *a priori histórico* —y este es el primer factor de distinción respecto a la función trascendental kantiana— no es una «condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados. No se trata de descubrir lo que podría legitimar una aserción, sino de liberar las condiciones de emergencia de los enunciados»¹³⁷. En efecto, no se trata de un criterio de validez de juicios posibles, «sino de una historia que está ya dada, ya que es la de las cosas efectivamente dichas». Es cierto que las *epistemes* operan como criterio de discriminación de la enunciación válida, que puede aspirar a decir la verdad. Pero la actualidad de ese juicio se refiere a un espacio de enunciación previamente dado, ya acontecido¹³⁸.

El otro elemento de distinción radica en la historicidad del *a priori* foucaultiano: «frente a unos *a priori* formales cuya jurisdicción se extiende sin contingencia, es una figura puramente empírica»¹³⁹ que permite comprender «cómo los *a priori* formales pueden tener en la historia puntos de enganche, lugares de inserción, de irrupción o de emergencia, dominios u ocasiones de empleo, y comprender cómo esa historia puede ser no contingencia absolutamente extrínseca, no necesidad de la forma que despliega su dialéctica propia, sino regularidad específica»¹⁴⁰. Regularidad discursiva que catalice —

¹³⁵ Ibid., p. 167.

¹³⁶ M. Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 166.

¹³⁷ Ibid., p. 167.

¹³⁸ Para Kant la experiencia es un *modo de conocer*, y no un contenido empírico. dado que «las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia», I. Kant, *KrV*, B 197 A 158 [trad. esp. cit., p. 196]. Para la arqueología, en cambio, la experiencia es así hecho, un *dato* del que hay que buscar sus condiciones (históricas) de posibilidad. Para este análisis, cf. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., pp. 74-75.

¹³⁹ M. Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 168.

¹⁴⁰ Idem.

remedando los términos de Bachelard empleados por Canguilhem y heredados por Foucault— «el borramiento de un obstáculo [epistemológico]» que permita «la aplicación de una *grille* [rejilla epistemológica] completamente nueva» y, con ello, alteren la «comprensión en su totalidad», entendida como colectivo de reglas que permiten la producción de un determinado saber en un determinado periodo¹⁴¹. En resumen, el *a priori* histórico condiciona las «formas de visibilidad» o «la experiencia del orden» propios de una época determinada, determinando así el campo de objetos que pueden ser dados al conocimiento.

I. 3. ENTRE LA GENEALOGÍA Y UNA ARQUEOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA POLÍTICA

Tras esta primera reflexión metodológica, que trata de situar la investigación subsiguiente en el plexo formado por las recíprocas reflexiones que Georges Canguilhem y Michel Foucault dedicaron a sus respectivos métodos histórico-epistemológico y arqueológico, podemos anunciar que nuestro interés de fondo consiste en aplicar este proceder a las transformaciones de la comprensión política, tomada igualmente como una totalidad de reglas de producción de un determinado saber práctico. O, más bien, del saber-poder, o saber entendido como práctica. Nuestra hipótesis de trabajo, por tanto, busca sintetizar los acontecimientos epistemológicos que permitieron el nacimiento del saber-poder biopolítico, tal como fue acuñado por Foucault. Si hemos difuminado los límites del campo de estudio en lo que entendemos por «momento foucaultiano», es porque defendemos que la genealogía de lo biopolítico contenida en la obra y las lecciones de Foucault entraña un mero punto de partida que encuentra su desarrollo en el estudio de transformaciones más próximas a nuestra actualidad llevados a cabo por otros autores. En Foucault no encontramos la actualidad de lo biopolítico sino, en todo rigor, las condiciones de su emergencia histórica.

Por otro lado, desde el punto de vista formal, nuestra aportación a la comprensión de lo biopolítico quiere incidir en su dimensión epistemológica

¹⁴¹ En términos de Foucault en su diálogo televisado con Noam Chomsky, en N. Chomsky, M. Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder*, trad de L. Livtchis, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2010 (3ª), pp. 28-9.

fundamental. La relativa novedad de este enfoque radica en que la exégesis foucaultiana ha tendido a subsumir el enfoque arqueológico en la genealogía¹⁴², cediendo así al esquema cronológico que hace equivaler anterioridad con inferioridad lógica. Nuestra aproximación va a tratar de dislocar ligeramente esa lectura, comprendiendo el advenimiento de lo biopolítico a partir de los «desbloques» y las «rupturas epistemológicas» que le dieron lugar. Dichas transformaciones y rupturas son redimensionadas en la explicación genealógica, que las enmarca en campos de luchas de poder en los que aquellas adquieren sentido. Pero, en nuestra opinión, ello no implica su subsunción a un punto de vista genealógico, sino que, al contrario, este sirve de asistencia para el prisma arqueológico fundamental. En ese sentido, se hace especialmente pertinente la consideración *in extenso* del siguiente pasaje de *L'archéologie du savoir*, en el que Foucault considera la posibilidad de concebir un análisis arqueológico «que hiciese aparecer la regularidad de un saber, pero que no se propusiese analizarlo en dirección de las figuras epistemológicas y de las ciencias»¹⁴³:

se trataría de ver si el comportamiento político de una sociedad, de un grupo o de una determinada clase está atravesado por una práctica discursiva determinada. Esta positividad no coincidiría, evidentemente, ni con las teorías políticas de la época ni con las determinaciones económicas: definiría lo que de la política puede devenir objeto de enunciación, las formas que esta enunciación puede adoptar, los conceptos que en ella se encuentran empleados, y las elecciones estratégicas que en ella se operan. Este saber, en lugar de analizarlo —lo cual es siempre posible— en la dirección de la *episteme* a que puede dar lugar, se analizaría en la dirección de los comportamientos, de las luchas, de los conflictos, de las decisiones y de las tácticas. Se haría aparecer así un saber político que no es del orden de una teorización secundaria de la práctica, y que tampoco es una aplicación de la teoría [...] Se inscribe desde el primer momento en el campo de las diferentes prácticas en las que encuentra a la vez su especificación, sus funciones y la red de sus dependencias. Si tal descripción fuera posible, se ve que no habría necesidad de pasar por la instancia de una conciencia individual o colectiva para aprehender el lugar de articulación de una práctica y de una teoría políticas; [...] no habría que plantear el problema psicológico de la toma de conciencia; habría que analizar la formación y las transformaciones de un saber¹⁴⁴.

Una arqueología de la comprensión política, en síntesis, tendría su objeto de indagación por debajo del nivel de la teorización, inscrito de forma inconsciente en la

¹⁴² Cfr. como ejemplos paradigmáticos M. Morey, *Lectura de Foucault*, op. cit., p. 239 y sigs.; E. Castro, «Genealogía», en *El vocabulario de Michel Foucault*, op. cit., pp. 146-8.

¹⁴³ M. Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 250.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 254-255.

red de prácticas que definen lo político en una época dada. Frente a la tradición tanto liberal (donde la conciencia individual es una condición de posibilidad del ejercicio de la libertad autónoma) como socialista (donde la toma de conciencia de clase como agente de la historia es condición de posibilidad de la emancipación), el acontecimiento político se restringe aquí a las transformaciones *epistémicas*, que por definición son previas a la toma de conciencia.

Podemos entrever en este fragmento las claves del tránsito hacia la etapa genealógica de la investigación foucaultiana. No obstante, si hemos preferido traerlo a colación en lugar de remitirnos directamente a los textos en los que se desarrolla la idea de genealogía, es porque queremos hacer hincapié en la importancia que la epistemología sigue teniendo en esa segunda fase de la indagación foucaultiana. Según la exegética foucaultiana mayoritaria, el recurso a hipótesis ajenas a las propias formaciones discursivas signa el tránsito del procedimiento arqueológico al genealógico. Se trataría de una ampliación del campo de investigación para incluir el estudio de las prácticas no-discursivas, y, sobre todo, la relación discursividad/no discursividad¹⁴⁵. Dicho con más precisión, la genealogía busca analizar el saber en términos de estrategias y técnicas de poder. El concepto que designa esta contextualización de los problemas epistemológicos en el ámbito de las luchas de poder es el de «dispositivo»: la *episteme*, objeto de la arqueología, es un dispositivo meramente discursivo¹⁴⁶. Desde el punto de vista del dispositivo, el *a priori* histórico no está constreñido a los límites del discurso: las condiciones históricas de posibilidad son relativas al campo de las luchas de poder en cuestión. En términos del propio Foucault, un dispositivo es

Un conjunto heterogéneo formado por instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, y filantrópicas. En definitiva, los elementos que componen un dispositivo pertenece tanto al ámbito de lo dicho como de lo no dicho. De hecho, el dispositivo es la red que podemos establecer entre esos elementos¹⁴⁷

¹⁴⁵ Véase por ejemplo E. Castro, voz «Genealogía», en *El vocabulario de Michel Foucault*, op. cit., pp. 146-148.

¹⁴⁶

¹⁴⁷ M. Foucault, «Le jeu de Michel Foucault», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., nº 206, pp. 298-329 [trad. esp. de F. Álvarez Uría y J. Varela, «El juego de Michel Foucault», en M. Foucault, *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985, pp. 127-164]. La reflexión sobre el dispositivo se encuentra en las pp. 299-302 [trad. esp. cit., pp. 128-132] El texto reproduce una entrevista publicada originalmente en el *Bulletin périodique du champ freudien* de julio de 1977, con ocasión de la publicación del primer volumen de *Histoire de la sexualité. La volonté du pouvoir*.

Giorgio Agamben ha señalado con acierto que la referencia a la «positividad» ínsita al término «dispositivo» denota la referencia, compartida con la *episteme*, a la positividad de enunciados y prácticas en su contingencia, a la intemperie de cualquier comprensión en un sistema conceptual explicativo¹⁴⁸. Ahora bien, ello no implica, a nuestro juicio, que las relaciones de poder pasen a ser el fundamento último de todo lo que acontece. Ello implicaría que la indagación foucaultiana de las condiciones históricas de posibilidad abandonaría el ámbito epistemológico en favor de un realismo político. Aunque este ha sido el presupuesto desde el que en muchas ocasiones ha sido interpretado el tránsito hacia la genealogía, defendemos que, al contrario, también en la fase genealógica el objeto prioritario de la investigación foucaultiana son las transformaciones conceptuales y los acontecimientos epistemológicos¹⁴⁹. El acontecimiento, en Foucault, sigue siendo conceptual y discursivo. Lo que el enfoque genealógico aporta de manera específica es la función que las necesidades estratégicas y las luchas de poder ejercen como factores de catalización, consolidación y extensión de esos acontecimientos epistemológicos. Dada su importancia para nuestra investigación, es preciso detenerse a desglosar con cierto detalle este punto.

La arqueología rastrea la acumulación de enunciados pertenecientes a ámbitos discursivos diversos que, en un periodo dado, propician un «desbloqueo epistemológico» del que resulta una nueva *episteme*. La genealogía, por su parte, indaga las relaciones de poder y los campos de fuerzas que propician el nacimiento de una determinada forma de saber-poder. La genealogía, así, considera el saber *como una práctica* enmarcada siempre en una relación de poder determinada. En el pensamiento de Foucault —sobre todo en las obras y cursos que vieron la luz entre los años 1975 y 1979—, el advenimiento de una

¹⁴⁸ G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006, pp. 8 y sigs. Diferimos, no obstante, de la ulterior remisión de la positividad a un esquema teológico-político en el ensayo de Agamben, incapaz, en nuestro parecer, de atenerse a la renuncia de la genealogía a la búsqueda de los «orígenes», propugnada por Foucault en *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. La genealogía debe atender, al contrario, a lo contingente, a la positividad de los acontecimientos en su exterioridad, sin remitir a ninguna conciencia ni esquema causal: «La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad», al contrario, «seguir el hilo complejo de la procedencia es conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión», cfr. M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en VV. AA., *Hommage à Jean Hyppolite*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, pp. 145-172; compilado en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 84, pp. 1004-1024 [trad. esp. de J. Vázquez Pérez, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2008 (6ª), p. 27]. Comparto esta crítica a Agamben con L. Cadahia, *Hegel y Foucault. Vida, historia y política*, tesis doctoral dirigida por F. Duque, Universidad Autónoma de Madrid, 2012, p. 364. Difiero en cambio del intento de inscribir la positividad al desenvolvimiento especulativo de la lógica hegeliana sugerido en esta tesis.

¹⁴⁹ En todos los casos, esto no implica un enfoque idealista, pues los discursos y conceptos son considerados, también en la fase arqueológica, desde el punto de vista de las prácticas en las que se encuentran insertos.

nueva *episteme* es la condición de posibilidad de una nueva forma de saber-poder. Pero, al mismo tiempo, ese «desbloqueo epistemológico» solo es posible porque hay un interés estratégico en juego. De este modo, *la transformación epistemológica y el interés estratégico operan como condiciones de posibilidad recíprocas*. En términos de Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela, «la genealogía del poder sería por tanto inviable sin una arqueología del saber»¹⁵⁰.

En *Le jeu de Michel Foucault* —la entrevista concedida en 1977 en la que brinda la definición de «dispositivo» antes citada—, Foucault añade una explicación acerca del modo en que surgen y se asientan los dispositivos en la que, a nuestro juicio, se cifra una suerte de teoría velada del acontecimiento. En primer lugar, aclara que el dispositivo nace para dar respuesta a una urgencia —por ejemplo, como analizaremos más adelante, una epidemia de peste que requiere medidas de control y prevención del contagio que abarcan desde medidas higiénicas hasta la creación de mecanismos de identificación y registro—. El dispositivo, por lo tanto, nace con una función prevalentemente estratégica. En un segundo momento, ese conjunto de medidas heterogéneas es «sobredeterminado funcionalmente» (*surdétermination fonctionnelle*) y «completado estratégicamente» (*remplissement stratégique*)¹⁵¹ para cumplir una finalidad instrumental en un campo de fuerzas distinto y más amplio. Siguiendo con el ejemplo, ese dispositivo de prevención del contagio en la ciudad asolada por la peste se revela como un ideal de gobierno disciplinario, que se utilizó para optimizar la empleabilidad y eficiencia de la fuerza de trabajo en el emergente capitalismo industrial.

A raíz de esta explicación, podemos reformular del siguiente modo nuestra versión de la relación entre el enfoque arqueológico y el genealógico: las transformaciones epistemológicas son catalizadas y «sobredeterminadas funcionalmente» por los diferentes intereses estratégicos, que las consolidan y dan un sentido distinto al que tenían en origen. Pero, aunque condicionados por las luchas de poder en las que se insertan, estas transformaciones epistemológicas son, a su vez, las condiciones de posibilidad de nuevas formas de saber y de poder. En el párrafo de *L'archéologie du savoir* citado con anterioridad, aludíamos a una arqueología «de lo que de la política puede devenir objeto de

¹⁵⁰ F. Álvarez-Uría, J. Varela, *Sujetos frágiles. Ensayos de sociología de la desviación*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989, p. 30. Continúan constatando que «frente a la ilusión doxológica y la ilusión formalizadora Foucault intenta construir una epistemología política para llevar a cabo un análisis histórico de las prácticas discursivas», *ibid.*, p. 31.

¹⁵¹ M. Foucault, «Le jeu de Michel Foucault», *op. cit.*, p. 299-300 [trad. esp. cit., p. 129-130].

enunciación, las formas que esta enunciación puede adoptar, los conceptos que en ella se encuentran empleados, y las elecciones estratégicas que en ella se operan». En lugar de estudiar esta enunciación para explicar la formación de una determinada *episteme* —matizaba Foucault— se trataba de explicar con ello «los comportamientos, las luchas, los conflictos, las decisiones y las tácticas»¹⁵² a las que podía dar lugar. Nuestra investigación se va a fundamentar en la relación recíproca entre transformaciones epistemológicas y relaciones de poder. Vamos, por tanto, a incidir en el procedimiento epistemológico que dé cuenta de la formación de los conceptos que propiciaron el surgimiento de la noción contemporánea de «vida». Investigaremos el papel que esos conceptos juegan en la formación las prácticas de saber sobre la población que Foucault denomina «biopolítica». Al hacerlo, formularemos nuestra propia hipótesis sobre las relaciones de poder en las que se insertan esas transformaciones.

¹⁵² Ibid., p. 255.

II. LA VIDA: UN ACONTECIMIENTO EPISTEMOLÓGICO

II. 1. PLANTEAMIENTO

II. 1. 1. LA VIDA, «CAMPO EPISTEMOLÓGICO» DE LO BIOPOLÍTICO

La matriz de todos los acontecimientos epistemológicos que posibilitarán el advenimiento de la serie de saberes, prácticas e instituciones para el gobierno de la vida, es el nacimiento de un discurso sobre la vida biológica. Dicho de otro modo, el discurso que tiene en la vida el objeto de su saber y las instituciones que gobiernan la vida comparte en mismo «campo epistemológico»¹⁵³, el mismo *a priori* histórico. Es por ello que, para lograr estudiar la genealogía de lo biopolítica esbozada por el «pensamiento Foucault», nuestro punto de partida debe ser la recreación de la arqueología y de la historia epistemológica de la noción biológica de «vida».

La explicación más esclarecedora acerca del estatuto epistemológico atribuido a la noción de vida en la arqueología foucaultiana, es la brindada en la célebre entrevista televisada con Noam Chomsky en 1971. Foucault califica allí al de «vida» como un «concepto periférico» del que se sirve la práctica científica «para designarse a sí misma, para diferenciarse de las otras prácticas, delimitar su campo de objetos y designar lo que considera la totalidad de sus tareas fundamentales»¹⁵⁴. Ello no implica, para Foucault, que el concepto de vida fuera el responsable de las transformaciones del conocimiento biológico de fines del siglo XVIII. A la inversa, esas transformaciones dieron lugar a una serie de nuevos conceptos incorporados por el discurso científico, designados globalmente mediante el concepto de «vida». Por ello —concluye Foucault— «el concepto de vida no es un *concepto científico*; ha sido un *indicador epistemológico* del efecto que las funciones de clasificación, delimitación y otras tuvieron sobre las discusiones científicas, y no sobre su contenido»¹⁵⁵. La indagación acerca de las condiciones históricas y hermenéuticas de emergencia de lo biopolítico, por lo tanto debe dar cuenta de esas transformaciones designadas por el indicador epistemológico «vida».

Como veremos en el apartado II.2, esas transformaciones tienen como resultado el relevo de la *episteme* clásica, en la que la taxonomía de los seres estaba determinada

¹⁵³ La noción de «campo epistemológico» en Canguilhem cumple la misma función que el «horizonte lógico» kantiano, solo que el «punto de vista conceptual», en el primer caso, acontece históricamente a través de desbloques y transformaciones epistemológicas.

¹⁵⁴ N. Chomsky, M. Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder*, op. cit., p. 12.

¹⁵⁵ Ibid., p. 14.

por un criterio de visibilidad. La clasificación de los seres se basaba en su carácter exterior, de tal modo que el espacio de lo decible debía equivaler al de lo visible. En la taxonomía de la historia natural, por tanto, la vida no es un factor de diferenciación entre los seres. La taxonomía distingue a los seres a partir de sus rasgos visibles específicos. La vida se convierte en un factor de diferenciación desde el momento en que, tras la aportación de Cuvier, el carácter de un ser no es relativo a su estructura visible, sino a sus funciones esenciales en tanto ser viviente¹⁵⁶.

II. 1. 2. COPERTENENCIA CLÍNICA Y ORGÁNICA DE VIDA Y PATOLOGÍA

En relación a la noción de vida, el objetivo polémico de *Les mots et les choses*, como es bien sabido, es demostrar que el nacimiento de las ciencias de la vida fue condición de posibilidad del advenimiento de las ciencias humanas. Ahora bien, tres años antes, Foucault constataba que esa condición de posibilidad biológica del advenimiento de las ciencias del hombre estaba declinada médicamente: la medicina, a finales del siglo XVIII, no es solamente el corpus de las técnicas de curación y del saber que requieren, sino que también desarrolla un conocimiento normativo del hombre saludable, «es decir, a la vez una experiencia del *hombre no enfermo*, y una definición del *hombre modelo*»¹⁵⁷. Es por ello que, continúa Foucault

el prestigio de las ciencias de la vida en el siglo XIX, el papel de modelo que estas han tenido, sobre todo en las ciencias del hombre, no está vinculado primitivamente al carácter comprensivo y transferible de los conceptos biológicos, sino más bien al hecho de que estos conceptos estaban dispuestos en un espacio cuya estructura profunda respondería a la oposición entre lo sano y lo mórbido. Cuando se hable de la vida de los grupos y de las sociedades, de la vida de la raza, o incluso de la «vida psicológica», no se pensará en principio en la estructura interna del *ser organizado*, sino en la *bipolaridad médica de lo normal y lo patológico*¹⁵⁸.

Para Foucault, en consecuencia, las transformaciones epistemológicas de las que la noción de vida es indicador, son condición de posibilidad del conocimiento del

¹⁵⁶ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 258-273.

¹⁵⁷ M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009 (1963) [trad. esp. de F. Perujo, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1966, p. 61].

¹⁵⁸ Ibid., p. 62.

hombre a partir de la bipolaridad entre lo normal y lo patológico. En la *Naissance de la clinique*, por tanto, el objetivo foucaultiano no es solamente reconstruir las condiciones en las que la vida adquirió visibilidad como objeto específico del saber. Al estar declinada esta visibilidad por la polaridad normativa entre lo normal y lo patológico, esta historia epistemológica adquiere un sentido *político*. Si la lectura clínica implica que el orden de la verdad y el del lenguaje coinciden, la experiencia anatómica, debido a su opacidad, se presentaba como un problema. La experiencia de la enfermedad se convierte, gracias al principio de desciframiento de Bichat —interrogánico, intraorgánico y transorgánico—, en el criterio de visibilidad del cuerpo en tanto viviente¹⁵⁹:

Usted podría tomar durante veinticinco años de la mañana a la noche notas sobre el lecho de los enfermos sobre las afecciones del corazón, los pulmones, de la víscera gástrica, y todo no será sino confusión de síntomas que, no vinculándose en nada, le ofrecerán una serie de fenómenos incoherentes. Abrid algunos cadáveres: veréis desaparecer en seguida la oscuridad que la observación sola no había podido disipar¹⁶⁰.

Es sobre el eje de esta práctica de auscultación de cadáveres que se produce el desplazamiento que inaugura la medicina anatomo-patológica. El conocimiento de la vida, así, no se fundamenta en la esencia de la vida, sino en aquello que se opone a la vida: «el primer discurso decisivo sobre el viviente, desde el punto de vista científico, está atravesado por la muerte»¹⁶¹. Desde esta clave arqueológica, esta visibilización de la vida por su paradójica equivalencia con la muerte, se produce gracias a la estructura histórica de la experiencia clínica que le sirve de trasfondo. En esta,

a partir de la anatomía patológica, el médico y el enfermo no son ya dos elementos correlativos y exteriores, como el sujeto y el objeto, lo que mira y lo mirado, el ojo y la superficie; su contacto no es posible sino sobre el fondo de una estructura en la cual lo médico y lo patológico se pertenecen desde el interior, en la plenitud del organismo. El escarpelo no es sino el reluciente, metálico y provisional símbolo de esta pertenencia. [...]. El cadáver abierto y exteriorizado, es la verdad interior de la enfermedad, es la profundidad extendida de la relación médico-enfermo¹⁶².

¹⁵⁹ M. Morey, *Lectura de Foucault*, op. cit., p. 104.

¹⁶⁰ X. Bichat, *Anatomie Générale*, p. XLIX, citado por M. Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, op. cit., p. 209. «Con Bichat, el conocimiento de la vida encuentra su origen en la destrucción de la vida, y en su extremos opuesto», *ibid.*, p. 207.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 205.

¹⁶² *Ibid.*, p. 195.

En el análisis de Foucault, esta condición de posibilidad no reside en una naturaleza biológica en sí, sino en la historicidad de la experiencia clínica¹⁶³. En las condiciones históricas que hacen posible la experiencia clínica, tanto la muerte como la vida dejan de ser absolutos ontológicos, para adquirir una dimensión epistemológica, en la que la muerte *esclarece* la vida:

La vida, la enfermedad y la muerte constituyen ahora una trinidad técnica y conceptual. La vieja continuidad de las obsesiones milenarias que colocaban en la vida la amenaza de la enfermedad, y en la enfermedad la presencia aproximada de la muerte, está rota: en su lugar, se articula una figura triangular, cuya cumbre superior está definida por la muerte. Desde lo alto de la muerte se puede ver y analizar las dependencias orgánicas y las secuencias patológicas. En lugar de ser lo que había sido durante tanto tiempo, esta noche en la cual se borra la vida, en la cual se confunde la enfermedad misma, está dotada, en lo sucesivo, de este gran poder de iluminación que domina y saca a la luz a la vez el espacio del organismo y el tiempo de la enfermedad...¹⁶⁴.

La vida, en la obra de 1963, aparece sobre el fondo institucional de la experiencia clínica de la enfermedad y la muerte. Foucault llega a afirmar que el vitalismo emerge sobre el fondo de un «mortalismo»¹⁶⁵, así como que el *organismo* — concepto que, como veremos a continuación, reúne las transformaciones epistemológicas fundamentales que dieron lugar al vitalismo— es la forma visible de la vida en su resistencia a lo que se opone a ella. La vida, para el Foucault de *Naissance de la clinique*, emerge dentro de los confines del triángulo formado por el enfermo, en tanto objeto de observación; el médico, como miembro del «cuerpo de médicos», legitimado como competente para devenir el sujeto de la observación; y, en el vértice, la institución clínica, que oficializa y legitima socialmente la relación entre el objeto observado y el sujeto de la observación. Pierre Macherey ha señalado con acierto que esta tesis supone una arista de contacto, a la vez de unión y de diferencia, entre las posturas de Foucault y Canguilhem¹⁶⁶. El primero defiende que la visibilización de la vida acontece en un campo de posibilidad fuertemente institucionalizado, muy marcado histórica y socialmente. Canguilhem, por su parte, comparte una concepción de la vida

¹⁶³ P. Macherey, «De Canguilhem à Canguilhem en passant para Foucault», en Id., *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La fabrique, Paris, 2009, pp. 98-109, p. 105 [trad. esp. de H. Pons, *De Canguilhem a Foucault: La fuerza de las normas*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2012].

¹⁶⁴ M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., p. 205.

¹⁶⁵ Cfr. asimismo A. Gabilondo, *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*, op. cit., pp. 102-3.

¹⁶⁶ P. Macherey, «De Canguilhem à Canguilhem en passant para Foucault», op. cit., p. 104.

como intrínsecamente ligada a la insistencia de lo patológico que la amenaza. No en vano, su idea de vitalismo es frecuentemente ilustrada a través la célebre sentencia de Xavier Bichat —referencia igualmente fundamental en la *Naissance de la clinique*— «la vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte [trad. mía: G. V. A.]»¹⁶⁷.

En Canguilhem, tal y como es nuestro propósito demostrar, la definición de la vida como superación de lo patológico no tiene un encuadre constitucional tan definido. Históricamente acontecida, la noción de vida adoptada por Canguilhem resulta de una serie de «desbloques epistemológicos» no estrictamente ligados a la experiencia clínica. Pero, pese a ello, su historia epistemológica arroja una conclusión coincidente con la de Foucault en 1963: la vida se concibe consubstancialmente ligada a lo patológico¹⁶⁸. La *duración* vital —como demostraremos— está intrínsecamente ligada a la resistencia a las fuerzas de la muerte. Y, como consecuencia, las prácticas en las que se concrete el gobierno de la vida obedecerán a un primado defensivo, preventivo y, en suma, securitario.

La incorporación de la historia epistemológica al núcleo del «momento foucaultiano», en suma, invalida una genealogía de lo biopolítico que se limite al análisis foucaultiano del *a priori* institucional de la experiencia médica —tanto en su variante clínica como en la social, **que estudiaremos más adelante**— y de las prácticas surgidas para gobernarla. La consubstancialidad de la vida y lo patológico en su emergencia histórica debe ser rastreada en un análisis histórico y epistemológico del concepto mismo. La pauta de este análisis, paradójicamente, se encuentra rigurosamente indicada por Foucault en la obra de 1966: allí, el cambio epistémico entre la época

¹⁶⁷ «On cherche dans des considérations abstraites la définition de la vie; on la trouvera, je crois, dans cet aperçu général: *la vie est l'ensemble des choses qui résistent à la mort*», X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Alliance Culturelle du Livre, Genève-Paris-Bruxelles, 1962 (1800), p. 43.

¹⁶⁸ Somos consciente de que, como ha señalado con acierto Miguel Morey, el par normal/patológico no es enteramente homologable al par salud/enfermedad. Según Morey, «la introducción del concepto de “medio” en el seno del pensamiento médico —introducción que estudiaremos más adelante— y la caracterización del medio humano como eminentemente social son en buena medida, responsables de este desplazamiento del criterio médico regulador que lleva de la salud a la normalidad. El par normal/patológico remite inmediatamente a la intrincación entre lo social y lo vital, a la relación entre un conjunto de prácticas terapéuticas y el conjunto de instituciones sociales», M. Morey, *Lectura de Foucault*, op. cit., p. 83. Esa intrincación es el tema principal de las *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* de 1963, a partir de las cuales tematizaremos el vínculo entre la creación médica de lo patológico y el nacimiento del saber sobre lo social. De momento, el uso del par normal/patológico para describir una concepción de la vida no intrínsecamente ligada al plano institucional en el *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* de 1943, justifica que usemos estas categorías también para referirnos genéricamente a la distinción entre salud y enfermedad.

clásica y la moderna viene marcado por el advenimiento de una «ontología salvaje»¹⁶⁹, que Foucault define en los siguientes términos¹⁷⁰:

Quizás por primera vez en la cultura occidental, la vida se escapa a las leyes generales del ser, tal como se da y se analiza en la representación. Del otro lado de las cosas [...], sosteniéndolas para hacerlas aparecer y destruyéndolas sin cesar por la violencia de la muerte, la vida se convierte en una *fuera* fundamental que se opone al ser como el movimiento a la inmovilidad, el tiempo al espacio, el querer secreto a la manifestación visible. [...] Pues ésta, y por ello tiene un valor radical en el pensamiento del siglo XIX, es a la vez el núcleo del ser y del no ser: solo hay ser porque hay vida y en este movimiento fundamental que los consagra a la muerte, los seres dispersos y estables en un instante se forman, se detienen, la congelan —y, en cierto sentido, la matan—, pero son destruidos a su vez por esta fuerza inextinguible. [...]; funciona como una *ontología salvaje* que trataría de decir el ser y el no ser indisociables de todos los seres¹⁷¹.

Esto que más adelante denominaré «noción sintética de vida» es el *a priori* epistemológico tanto de la disciplina biológica como del vitalismo en general, también en su variante metafísica. Davide Tarizzo ha advertido que, si bien Foucault reconoce la coincidencia de la arqueología del vitalismo moderno y la de la biología, no explicita, en cambio, la relación entre la metafísica de la vida y la ciencia de la vida¹⁷². Aunque, como el propio Foucault reconoce, a partir del siglo XIX el campo del saber no puede ya dar lugar a una reflexión homogénea, sino que cada positividad tiene la filosofía que le conviene¹⁷³, —siendo la de la economía política la filosofía de la historia—, deja sin aclarar cuál es el correlato de la biología.

El capítulo subsiguiente, haciéndose eco de este envite, tratará de rastrear una historia epistemológica de la «noción sintética de vida» para demostrar el papel consubstancial que en ella representa la presencia de lo patológico. Nuestra hipótesis es que la vida, en su emergencia misma como objeto visible de un saber, está intrínsecamente ligada a lo patológico. Y ello con independencia de las condiciones institucionales de su aparición, estudiadas por Foucault en la *Naissance de la clinique*. Foucault sostiene que cuando se habla de la vida de grupos, sociedades, de la raza y de la *psique*, no se piensa en el ser organizado, sino en la bipolaridad médica entre lo normal y lo patológico: «la conciencia *vive*, ya que puede ser alterada, amputada,

¹⁶⁹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 272.

¹⁷⁰ Ibid., p. 263.

¹⁷¹ Ibid., p. 272.

¹⁷² D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. XII.

¹⁷³ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 273.

desviada de su curso, paralizada; las sociedades *viven* ya que hay en ellas enfermos que se marchitan, y otros, sanos, en plena expansión; la raza es un ser *vivo* que se ve degenerar; y también las civilizaciones, cuya muerte se ha podido comprobar tantas veces»¹⁷⁴. Prosigue Foucault constatando que las ciencias del hombre nacen como extensión de las ciencias de la vida, sí, pero en su variante médica y no biológica, de tal modo que «la gran unidad de lo vivo, en la cual, hasta Bergson, se ha desarrollado la reflexión sobre el hombre, no es sino la ocultación de esta estructura [la de la oposición normal/patológico]»¹⁷⁵.

En lo que sigue, nos proponemos demostrar que ese par conceptual no está solamente vinculado a la medicalización de la vida, sino que la misma comprensión de la vida a partir de la noción de «organismo» lleva aparejada, la intrínseca relación con la muerte y lo mórbido. Por eso, apostamos por encuadrar este recorrido dentro de una historia epistemológica que, no en vano, desembocará en la noción de vitalismo y su relación intrínseca con lo patológico, tal como es recuperada por los estudios de Canguilhem.

II. 2. ARQUEOLOGÍA DE LA «NOCIÓN SINTÉTICA DE VIDA»

Partamos, para ello, de la definición de la «noción sintética de vida» apuntada por Foucault.

II. 2. 1. LA RUPTURA DE LA REPRESENTACIÓN TAXONÓMICA Y EL ADVENIMIENTO DE LA «ONTOLOGÍA SALVAJE» BIOLÓGICA SEGÚN LAS PALABRAS Y LAS COSAS (1966)

La emergencia de la noción de vida es tematizada en *Las palabras y las cosas* en el marco de lo que allí se denomina «analítica de la finitud», en virtud de la cual lo finito pasa a ser pensado en relación a lo finito mismo:

allí donde en otro tiempo había una correlación entre una *metafísica* de la representación y de lo infinito, y un análisis de los seres vivos, de los deseos del hombre y de las palabras de su lengua, vemos constituirse una analítica de la finitud

¹⁷⁴ M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, op. cit., p. 62.

¹⁷⁵ Idem.

y de la existencia humana [...]. Pero el fin de la metafísica no es más que el aspecto negativo de un acontecimiento mucho más complejo que se produjo en el pensamiento occidental. Este acontecimiento es la aparición del hombre¹⁷⁶.

El nacimiento del hombre es un correlato de la modernidad, umbral que nuestra cultura atraviesa «el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma»¹⁷⁷. Ese umbral epistemológico es atravesado en el momento en que la representación decae como espacio soberano de coincidencia entre el ser de las cosas y la expresión de su ordenamiento¹⁷⁸. En el paso a la *episteme moderna*, la representación no manifiesta ya la identidad de los seres, sino la relación exterior que se establece entre éstos y el ser humano, con su propio poder de darse representaciones. En esta ya célebre mutación arqueológica analizada por Foucault, el hombre es «requerido» para ocupar ese mismo lugar que el Rey ocupaba fuera de la representación en *Las meninas* de Velázquez: a la vez soberano sumiso y espectador contemplado, objeto de saber y sujeto que conoce. Por un lado, el hombre se manifiesta en la positividad de los saberes, pertenece ya de antemano a esos «trascendentales empíricos» que son el trabajo, la vida y el lenguaje. Si el saber del hombre es finito, esto se debe a que está preso, sin posible liberación, en los contenidos positivos del lenguaje, del trabajo y de la vida. Al tiempo, estas formas positivas en las que el hombre puede aprender que es finito sólo se le dan sobre el fondo de su propia finitud: el hombre tiene acceso al modo de ser de la vida a través de su propio cuerpo, a las determinaciones de la producción a través de la experiencia de su deseo, y a la historicidad de las lenguas mediante el instante mismo en que las pronuncia¹⁷⁹. Es por ello que el hombre, en la analítica de la finitud, «es un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace

¹⁷⁶ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 308-9.

¹⁷⁷ Idem.

¹⁷⁸ Durante la época clásica, pensar consistía en elaborar un método universal de análisis que condujese a la certeza mediante una adecuada concordancia entre signos-representantes y representaciones-representadas, de modo que aquellos, los signos, repitieran el mundo ordenadamente, ofreciéndonos un «cuadro» de los seres que desordenadamente constituyen el mundo. La posibilidad de este método universal de análisis se funda en la capacidad de nombrar, de atribuir un nombre —un signo representante— a cada una de nuestras representaciones y articular estos nombres entre sí. A través del discurso, duplicando las representaciones, es posible disponer de un cuadro que permita analizar el pensamiento y, a través de este análisis, establecer una taxonomía de los seres. El discurso, el poder de representar articuladamente las representaciones, funda el nexo entre el pensamiento y los seres, y funda la posibilidad de reconstituir un cuadro ordenado de identidades y diferencias a partir de cuanto nos es dado: «la vocación profunda del lenguaje clásico ha sido siempre la de hacer “cuadros”: sea como discurso natural, recolección de la verdad, descripción de las cosas, *corpus* de conocimientos exactos o diccionario enciclopédico», cfr. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 302.

¹⁷⁹ Ibid., p. 306.

posible todo conocimiento. [...] Pues el umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en que se ha querido aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre»¹⁸⁰.

El advenimiento de la vida —que, como ya hemos constatado, no es un «concepto científico» en sí, sino un «indicador» de la serie de transformaciones epistemológicas que propiciaron el desbloqueo de la *episteme* clásica—, es condición de posibilidad de la objetivación del hombre como campo específico de saber. En el periodo clásico —que en la cronología de *Les mots et les choses*, finaliza con el siglo XIX— la «vida» no existía en tanto tal: existían tan sólo seres vivos, que eran manifiestos y clasificados a través de la «rejilla epistémica» de la historia natural, junto a otro tipo de seres cuya ausencia de vida no constituía un rasgo de distinción específica. La tarea de la historia natural era al disposición de los datos de la observación en un espacio ordenado y metódico. En ese sentido, se puede definir la historia natural como la nominalización de lo visible, la disposición taxonómica de los seres vivientes en un «cuadro» (*tableau*)¹⁸¹. En el saber clásico, el conocimiento de los individuos empíricos se adquiere a través de un cuadro ordenado, continuo y universal de todas las diferencias posibles.

La sustitución de la historia natural por el nuevo conocimiento biológico viene dada, en la arqueología foucaultiana, por el paulatino cambio que supone la vinculación de los caracteres a funciones vitales relativas a una organización compleja de la que el elemento visible es la mera *manifestación*. Clasificar no será ya referir lo visible a sí mismo, encargando a uno de sus elementos la representación de los otros, sino «relacionar lo visible con lo invisible, como con su razón profunda»¹⁸². Prueba de ellos es que si en la historia natural lo «orgánico» y lo «no orgánico» no definían más que dos categorías, a partir de entonces lo orgánico se convierte en lo vivo y lo inorgánico en lo no vivo —que, en el léxico de finales del siglo XVIII, eran representadas como dos poderosas fuerzas que se destruían mutuamente—¹⁸³. La vida y, con ella, el nacimiento de la biología, no deriva

¹⁸⁰ Ibid., p. 310.

¹⁸¹ Ibid., p. 145.

¹⁸² Ibid., p. 225.

¹⁸³ «En efecto, a partir de los años 1775-95, desaparece la vieja articulación de los tres o cuatro reinos; la oposición de los dos reinos —orgánico e inorgánico— no la sustituye exactamente; más bien la hace imposible al imponer otra partición, en otro nivel y en otro espacio. [...] Lo orgánico se convierte en lo vivo y lo vivo es lo que produce, al crecer y reproducirse; lo inorgánico es lo no vivo, lo que ni se desarrolla ni se reproduce; está en los límites de la vida, lo inerte y lo infecundo —la muerte—. Y, si está mezclado con la vida, es como aquello que, en ella, tiende a destruirla y a matarla», *ibid.*, p. 228.

de una concepción vitalista previa, sino que resulta de esa serie de deslizamientos epistemológicos que generan las condiciones para la emergencia de un nuevo tipo de saber.

Cuvier es la figura fundamental en el análisis que Foucault consagra a la constitución epistemológica de la biología moderna. Al liberar la subordinación de los caracteres a su función taxonómica, Cuvier introdujo una discontinuidad en relación a la historia natural clásica. En esta, un órgano era analizado a la vez por su estructura (forma, tamaño, disposición y número)¹⁸⁴ y por su función, en una especie de tabla de doble entrada en la que ambas variables, recorridas en un movimiento equivalente para el lenguaje y la mirada¹⁸⁵, funcionaban de forma independiente. Cuvier, en cambio, somete la disposición del órgano a la soberanía de la función: «tan es así que la diversidad visible de las estructuras no surge ya del fondo de un cuadro de variables, sino del fondo de grandes unidades funcionales susceptibles de realizarse y de cumplir su contenido de diversas maneras»¹⁸⁶. Una vez más, la representación no se conforma a partir de un elemento visible pues, al contrario, al considerar el órgano en su relación con la función, aparecen semejanzas donde no hay ningún elemento visible idéntico¹⁸⁷. A partir de Cuvier, la función, definida bajo la forma imperceptible del efecto por lograr, permitirá relacionar entre sí conjuntos de elementos desprovistos de la menor identidad visible: «lo que para la mirada clásica no eran más que puras y simples diferencias yuxtapuestas a las identidades, debe ordenarse ahora y pensarse a partir de una homogeneidad funcional que los sostiene *en secreto* [cursiva mía: G. V. A.]»¹⁸⁸. Así pues, la biología nace cuando las diferencias visibles se deshacen en una identidad más profunda e invisible. A partir de Cuvier, lo que fundamenta la posibilidad exterior de una clasificación es la vida en lo que tiene de no perceptible, de puramente funcional. «El ser vivo era un lugar de la clasificación natural; el hecho de ser clasificable es ahora una propiedad de lo vivo»¹⁸⁹. En síntesis, la vida deja de

¹⁸⁴ Ibid., p. 262.

¹⁸⁵ Aquí Foucault parece remitir al viejo sueño de una intuición intelectual por parte de la modernidad filosófica (en su periodización, del clasicismo epistémico): recorrer la *mathesis universalis como si* no mediase el tiempo.

¹⁸⁶ Ibid., p. 259.

¹⁸⁷ En este cambio tiene una función fundamental la noción de «organismo», en función del cual todo órgano existe en un plano de organización en el cual todas sus funciones cobran su sentido y coordinan en relación a las de los demás órganos. Este plano permite una jerarquía de los órganos en base a su funcionamiento a partir del cual los seres vivos podrán ser comparados. Cfr. R. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 516. Como se demostrará más adelante, este fundamento de la noción sintética (secreta e invisible) de vida en la noción de «organismo» tendrá su correlato en la filosofía de la vida nacida a partir de la crítica de la finalidad objetiva interna de la *Crítica del Juicio* kantiana.

¹⁸⁸ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op.cit., p. 260.

¹⁸⁹ Ibid., p. 263.

ser considerada como un término taxonómico entre otros, y pasa a funcionar como condición de posibilidad de la clasificación de los seres:

[...] las diferencias proliferan en la superficie, mientras que en la profundidad se borran, se confunden, se anudan unas a otras y se acercan a la unidad focal, grande, misteriosa e invisible, de la que lo múltiple parece derivarse como por una dispersión incesante. La vida no es ya lo que puede distinguirse de manera más o menos segura de lo mecánico; es aquello en lo que se fundan todas las distinciones posibles entre los vivientes¹⁹⁰.

Por contraste a la representación taxonómica de la vida, Foucault bautiza a esta nueva interpretación «noción sintética de la vida». Desde esta perspectiva arqueológica, dicha «noción sintética de vida» *no es un efecto* de la evolución autónoma de las ideas científicas hacia el cumplimiento de un estadio superior de racionalidad, sino el indicador de una transformación epistemológica que va a posibilitar el nacimiento de la ciencia biológica¹⁹¹. El «acontecimiento epistemológico» que Foucault signa en el pensamiento de Cuvier, «recorta» un espacio de lo que es posible experimentar distinto, y establece una norma sobre lo que puede ser sancionado como científicamente válido que difiere respecto al marco epistémico precedente. Si en la época clásica la vida dependía de una ontología que concernía de la misma manera a todos los seres naturales en tanto sometidos a la extensión, a la pesantez y al movimiento, a partir de Cuvier lo vivo escapa a esta fundamentación primordial en las leyes de lo extenso. No obstante, en relación a la comprensión de la vida como «indicador epistemológico», es preciso notar que Foucault no se limita a constatar que la vida se distinga de lo mecánico, sino que la caracteriza como «fundamento de todas las distinciones posibles entre los vivientes». *La vida, por tanto, no es un concepto científico entre otros, sino el indicador de una función epistemológica.*

Lo que es más, para Foucault, Cuvier introdujo una discontinuidad en la escala clásica de los seres que permite pensar nociones como la de «incompatibilidad biológica» y de «relaciones con los elementos exteriores» incompatibles con el modelo de Lamarck, que la tradición considera el precedente del evolucionismo de Darwin¹⁹², pero que sólo pensaba la transformación de las especies a partir de la continuidad ontológica de un

¹⁹⁰Idem.

¹⁹¹Idem.

¹⁹² Precedente que el propio Darwin negaba, hasta el punto de llegar a calificar el libro de Lamarck de «veritable rubbish». Pese a la importancia del descubrimiento de la transmisión de las mutaciones (herencia), los mecanismos de la evolución diferían entre Lamarck —adaptativo— y Darwin —selección natural—, cfr. E. Mayr, *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Ma), 1982, pp. 358-9.

esquema de perfeccionamiento que permanecería constante¹⁹³. Foucault encuentra en Cuvier, en cambio «una cierta fuerza que debe mantener la vida y una cierta amenaza que la condena a muerte» en las que en su opinión están cifradas las condiciones que harán posible algo así como el pensamiento de la evolución. «Quizás por primera vez en la cultura occidental, la vida escapa a las leyes generales del ser, tal como se da y se analiza en la representación»¹⁹⁴.

Una vez roto el espacio «clásico» de la representación, la vida se convierte en «una *fuerza* fundamental que se opone al ser como el movimiento a la inmovilidad, el tiempo al espacio, el querer secreto a la manifestación visible [cursiva mía]», una fuerza que «sostiene las cosas para hacerlas aparecer y las destruye sin cesar por la muerte». El pensamiento del siglo XIX, prosigue Foucault, «es a la vez el núcleo del ser y del no ser: sólo hay ser porque hay vida y en este movimiento fundamental que los consagra a la muerte, los seres dispersos se estabilizan un instante, se forman, se detienen se congelan — y, en cierto sentido, la matan—, pero son destruidos a la vez por esta fuerza inextinguible» que funciona «como una ontología salvaje que trataría de decir el ser y el no ser indisociables de todos los seres», que los lleva por un instante a una «forma precaria y los mina secretamente desde el interior para destruirlos»¹⁹⁵. A su vez —concluye Foucault—, esta ontología salvaje es una crítica del conocimiento, porque no trata tanto de fundamentar el fenómeno, «como de disiparlo y destruirlo, como la vida misma destruye a sus seres: porque todo su ser no es más que apariencia»¹⁹⁶. La vida, tal como emerge paradigmáticamente en la obra de Cuvier, opera como un transformador epistemológico que invierte el orden de prioridad entre lo visible y lo invisible, entre la aparición fenoménica de los seres —lo visible— y esa «fuerza fundamental», nouménica e invisible. El ser en tanto representable aparece como una mera apariencia accidental en relación a la fuerza-de-vida subyacente¹⁹⁷. Con las transformaciones epistemológicas implementadas

¹⁹³ R. Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, op. cit., p. 519.

¹⁹⁴ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op.cit., p. 273.

¹⁹⁵ Ibid., pp. 272-3.

¹⁹⁶ Idem.

¹⁹⁷ Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, la reacción intuitiva al leer esta descripción de la ontología salvaje sería, seguramente, consignarla al pensamiento de un autor, más concretamente, de Schopenhauer. Sin duda alguna, la descripción de Foucault es profundamente «schopenhaueriana». Desde el enfoque arqueológico, sin embargo, dicha «ontología salvaje» es la cristalización de la transformación epistemológica designada con el término «vida», que condiciona codificaciones discursivas de esta ontología en diferentes ámbitos del saber. La propia ontología de Schopenhauer, no en vano, sería uno de las producciones discursivas posibilitada por la transformación epistemológica operada por la vida —en el ámbito disciplinar metafísico—, no su invención o su revelación originaria. La historia de la filosofía, en consecuencia, al atribuir las innovaciones epistemológicas y ontológicas a la conciencia creadora de

por la vida, cristaliza una ontología salvaje que lleva a los seres a adquirir una forma¹⁹⁸ y, al mismo tiempo, los corroe desde el interior hasta destruirlos. «Mata porque vive. La naturaleza ya no sabe ser buena»¹⁹⁹: en su desenvolverse, la vida lleva (a las formas-de-vida) a la muerte.

Davide Tarizzo ha sintetizado los pasajes dispersos en los que Foucault apunta a esta nueva noción de «vida» en tres rasgos fundamentales²⁰⁰. En primer lugar, como venimos avanzando, la vida es «unidad sintética»: si en la edad clásica el naturalista solamente contemplaba al ser vivo para nombrarlo y disponerlo en el espacio lineal de la representación, en la modernidad el biólogo concibe al viviente no por su relación con otros seres, sino con la unidad secreta y sintética que cada viviente esconde. En ese sentido, como segundo rasgo, la vida es una «fuerza secreta»: si el saber del naturalista clásico se dirigía a las formas-de-vida superficiales en tanto visibles, el saber moderno se dirige hacia la fuerza-de-vida invisible que anima y recoge cada forma-de-vida. Por último, la vida es caracterizada como una «voluntad oscura de sí misma», expresión mediante la que Tarizzo caracteriza esa «ontología salvaje» que no conoce la distinción entre el ser y el no ser, a partir de la cual toda forma-de-vida es una expresión precaria y transitoria de la fuerza-de-vida subyacente.

Si somos coherentes con esta «ontología salvaje» —opina Tarizzo— habríamos de decir que nosotros, los modernos, ya no *somos*: nosotros *vivimos*²⁰¹. El hombre se constituye en el pliegue sobre la propia positividad que le constituye, y que es la misma que experimenta en su finitud a partir de su propio cuerpo. En ese pliegue, en ese saber sobre la vida que al mismo tiempo *es*, se constituye el hombre: la biología nace así en ese

autores sucesivos en una cadena progresiva, vela el espacio del «inconsciente positivo» —en términos de Foucault ya comentados—, de las condiciones que determinan el gesto mismo de enunciación de la verdad —en términos de Canguilhem—. Este es, desde la clave arqueológica que estamos siguiendo, el verdadero espacio en el que adviene el acontecimiento. La historia de la filosofía, por ello, oblitera el ámbito de la historicidad trascendental.

¹⁹⁸ En 1958, Foucault había traducido la obra de Viktor von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von wahrnehmen und bewegen*, Verlag, Stuttgart, 1939 [trad. francesa de M. Foucault, *Le Cycle de la structure*, Desclée de Brouwer, Paris, 1958], en la que la biología se define como «ciencia de las formas». Con esta fórmula, von Weizsäcker daba a entender que la biología tiene como objeto específico el sujeto viviente en tanto forma y productor de formas. Cfr. al respecto A. Cutro, *Michel Foucault, técnica e vita. Bio-política e filosofía del bios*, op. cit., p. 48. Más adelante mostraremos como la idea de organismo, concepto que durante todo el siglo XIX hace referencia la manifestación visible de la fuerza-de-vida o «noción sintética de vida», es comprendida como fuerza productora de formas. Sin duda este trabajo de traducción determinó la comprensión foucaultiana de la cuestión.

¹⁹⁹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 272.

²⁰⁰ D. Tarizzo, *La vita, un' invenzione recente*, op. cit., pp. VII-VIII.

²⁰¹ *Ibid.*, p. IX.

«pliegue antropológico»²⁰². Tal como ya ha sido anotado, desde el punto de vista arqueológico este «acontecimiento epistemológico» es la condición de posibilidad tanto de la biología como de los vitalismos modernos. La vida funciona como indicador epistemológico para ambos regímenes discursivos. Ahora bien, lo que la obra de Foucault no aclara es el vínculo posible entre una ciencia y una metafísica de la vida, en la medida en que comparten el mismo *a priori*. Foucault sugiere la posibilidad de que, a partir de ese momento, toda positividad epistémica tenga una filosofía correlativa: al igual que la economía la tendría en una filosofía de la historia, la biología la tendría en una filosofía de la vida²⁰³. Pero, como señala Tarizzo, Foucault no se detiene a estudiar las recíprocas intersecciones que se pudieran producir entre los regímenes discursivos —el científico y el metafísico— condicionados por el advenimiento epistemológico de la vida²⁰⁴.

²⁰² Con objeto de contextualizar el «acontecimiento epistémico» que supone la aparición de esta «noción sintética de vida» en el marco de la arqueología de las ciencias humanas a la que en último término aspira *Las palabras y las cosas*, cabe aclarar que la aparición de la vida como positividad del saber se ubica dentro de la analítica de la finitud. Por un lado, al igual que la vida, el trabajo y el lenguaje, la vida es anterior y más antigua que el hombre: «el origen es, más bien, la manera en que el hombre en general, todo hombre sea el que fuere, se articula sobre lo ya iniciado del trabajo, de la vida y del lenguaje», M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 321. Lo originario para el hombre, así, es ese plegarse hacia las historicidades ya constituidas: «cuando se trata de definirse como ser vivo, sólo descubre su propio comienzo sobre el fondo de una vida que se inició mucho antes que él; cuando trata de retomarse como ser que trabaja, sólo saca a la luz las formas más rudimentarias en el interior de un tiempo y de un espacio humanos ya institucionalizados, ya dominados por la sociedad; y cuando trata de definir su esencia de sujeto parlante, más acá de cualquier lengua efectivamente constituida, no encuentra jamás sino la posibilidad ya desplegada del lenguaje», idem. Cada una de estas exterioridades que le marcan en su finitud solo puede ser a su vez aprehendida a partir de su propia finitud: en el caso de la vida, a través de su propio cuerpo: «[...] la muerte que roe anónimamente la existencia cotidiana del viviente es la misma que aquella, fundamental, a partir de la cual se me da a mí mismo mi vida empírica», ibid., p. 307. La analítica de la finitud consiste en esta repetición de lo trascendental en lo empírico, que se realiza a través del análisis de las vivencias: «[e]n efecto, lo vivido es a la vez el espacio en el que se dan todos los contenidos empíricos de la experiencia y también la forma originaria que los hace posibles en general y designa su enraizamiento primero; permite comunicar el espacio del cuerpo con el tiempo de la cultura, las determinaciones de la naturaleza con la pesantez de la historia, [...]. Trata de articular la objetividad posible de un conocimiento de la naturaleza sobre la experiencia originaria que se esboza a través del cuerpo; y de articular la historia posible de una cultura en el espesor semántico que a la vez se oculta y se muestra en la experiencia vivida», ibid., p. 312. Sobre la compleja cuestión de la analítica de la finitud y la tematización antropológica en Foucault, nos hemos basado en los estudios de M. Díaz Marsá, «Arqueología de la cuestión trascendental: en torno a Michel Foucault», en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 67, 254 (2011), pp. 1099-1126; así como Id., «Sobre la crítica foucaultiana al tema trascendental», *Revista de Filosofía*, 35, 1 (2010), pp. 45-66. Asimismo, hemos tomado en consideración el exhaustivo estudio de la cuestión por parte de B. Han en *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, op. cit.; e Id., «L'a priori historique selon Michel Foucault: difficultés archéologiques», en E. da Silva (ed.), *Lectures de Michel Foucault, 2. Foucault et la philosophie*, ENS Éditions, Lyon, 2003, pp. 23-38. También ha servido para contextualizar nuestra investigación en la específica acepción foucaultiana del trascendental histórico M. Fimiani, *Foucault y Kant: crítica, clínica, ética*, Città del Sole, Napoli, 1998 [trad. esp. de A. Dilon y E. Castro, *Foucault y Kant: crítica, clínica y ética*, Eds. Herramienta, Buenos Aires, 2003].

²⁰³ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 275.

²⁰⁴ D. Tarizzo, *La vita, un' invenzione recente*, op. cit., p. XIII.

En el apartado siguiente vamos a tratar de trazar los lineamientos generales de esa filosofía de la vida. El objetivo está lejos de ser la averiguación exhaustiva de las conexiones entre las ciencias y las filosofías de la vida. Nuestro propósito es, en primer lugar, completar la hipótesis foucaultiana acerca de la formación de la noción de «vida», como preparación del campo epistemológico que será estudiado por los ensayos de Canguilhem. Nuestro propósito es, pues, hacer una sintética epistemología de la historia de la noción de «vida» que prepare nuestro análisis de las investigaciones que Canguilhem consagra a la formación de conceptos en este ámbito epistémico. Estos conceptos, como trataremos de demostrar en un momento posterior, serán posteriormente aplicados como modelos y metáforas de las nuevas prácticas de gobierno biopolítico.

En segundo lugar., como ya hemos avanzado, nos proponemos demostrar que la vida, tanto desde el punto de las prácticas y saberes institucionales estudiados por Foucault, como desde el punto de vista conceptual analizado por Canguilhem, nace consubstancialmente ligada a la dicotomía normal-patológico. Para ello, será necesario un recorrido previo que demuestre como el advenimiento de la «noción sintética de vida» se materializa en el concepto de organismo, y cómo a través de él la filosofía hará de la vida su objeto de reflexión.

II. 2. 2. LA FORMACIÓN DE LA «NOCIÓN SINTÉTICA DE VIDA» EN EL ÁMBITO CONCEPTUAL DEL «ORGANISMO»

En este apartado vamos a demostrar como la vida se convierte en objeto del orden del discurso filosófico a través del concepto de «organismo».

II. 2. 2. 1. ORGANISMO COMO «FORMACIÓN CONTINUA»: FINALIDAD OBJETIVA DE LA NATURALEZA Y ANALÍTICA DEL JUICIO TELEOLÓGICO EN LA *KRITIK DER URTHEILSKRAFT* (1790)

El centro de irradiación de la filosofía decimonónica de la vida debe ser ubicado en la kantiana «crítica del juicio teleológico» perteneciente a la *Kritik der Urtheilskraft* (1790), más concretamente en la «finalidad objetiva de la naturaleza», característica de los «seres organizados», y que viene a resolver el problema de si la conducta de una entidad no-

humana puede interpretarse en términos de finalidad²⁰⁵. Describir el comportamiento de un animal como un esquema de acción que responde a una necesidad orgánica, y a su satisfacción como un fin de su comportamiento, implica la presuposición de una finalidad subyacente, lo cual puede adolecer de un cierto hilozoísmo²⁰⁶. La opción contraria es la interpretación mecanicista de la conducta animal atribuible a la tradición cartesiana²⁰⁷.

Toda la *KU* es un intento de dar respuesta a la pregunta «¿qué es un fin?», indisociable de la cuestión «¿qué es la voluntad»: «la facultad de desear, en cuanto es determinable sólo por conceptos, es decir, por la representación de obrar según un fin, sería la voluntad»²⁰⁸. El territorio de la finalidad se recorta dentro del territorio de la posibilidad. Este, a su vez, tiene en la voluntad su *a priori*. Es por ello que la voluntad no puede asimilarse a la volición singular. En términos propiamente kantianos, la voluntad autónoma pura no es reducible a la voluntad heterónoma: la voluntad autónoma pura es la *forma* de la finalidad carente de contenido²⁰⁹. La *KU*, así, es una indagación acerca de cuál pueda ser la expresión sensible, fenoménica, de esa voluntad vacía, privada de la materialidad de un fin. Como es bien sabido, la hipótesis kantiana, por un lado, es que la expresión fenoménica de la «voluntad pura» entendida como «forma» de la finalidad sin contenido es «lo bello», entendido como «finalidad sin fin»²¹⁰.

Por otro lado, en la «Crítica del juicio teleológico» se encuentra la «finalidad objetiva de la naturaleza». Es aquí donde debe ubicarse el núcleo de la filosofía de la vida decimonónica. No tanto en lo que concierne a la «finalidad objetiva externa» —la finalidad

²⁰⁵ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, en *Kant's gesammelte Schriften*, V, hrsg. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, (1902), § 61, pp. 359-362 [trad. esp. de M. García Morente, *Crítica del juicio*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 289-291].

²⁰⁶ Ibid., p. 374 [ed. esp. cit., p. 307].

²⁰⁷ D. Tarizzo, *La vita, un' invenzione recente*, op. cit., pp. 38-39. El mecanicismo cartesiano supone un intento de disociar la representación de la vida de la idea de finalidad, dominante desde la Antigüedad (ya fuera la finalidad inmanente a la materia del viviente como en el paradigma aristotélico, o impresa por un Dios ultra terrenal, como en el galénico). La única excepción hasta entonces había sido el atomismo de Epicuro y su émulo Lucrecio, los primeros en denunciar como una ilusión la representación de la vida en función de una finalidad, que ellos sustituían por el azar. Para la equivalencia entre *forma finalis* y *forma vitalis*, cfr. E. Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Vrin, Paris, 1971 [trad. esp. de A. Clavería, *De Aristóteles a Darwin y vuelta. Ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofía*, EUNSA, Pamplona, 1976]. El materialismo, no obstante, reducía la vida a mera *res extensa* y, por tanto, a materia inerte, consecuencia contra la que lucha todo el conocimiento de la vida aquí tematizado, cfr. al respecto A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Gallimard, Paris, 2003, pp. 388-391.

²⁰⁸ I. Kant, *KU*, § 10, p. 220 [ed. esp. cit., p. 134].

²⁰⁹ Cfr. al respecto F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, pp. 105-109.

²¹⁰ «Belleza es forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin», I. Kant, *KU*, § 17, p. 236 [ed. esp. cit., p. 152].

de un objeto vista como fin de otro objeto, entre los cuales se crea una relación de «utilidad»— sino en la «finalidad objetiva interna», la de un objeto contemplado como fin de sí mismo, creando una relación de «perfección» entre las partes y el todo de una misma cosa. Kant explicita que este segundo tipo de finalidad es propia de los «seres organizados», es decir, «aquello en los que todo es, recíprocamente, fin y medio»²¹¹. Se colige de ello que puede hablarse de *organismo* cuando las partes se unen para formar la unidad del todo de modo tal que son recíprocamente causa y efecto de su forma. En virtud de esta unidad de las partes respecto al todo, que hace del ser organizado causa final de sí mismo, el organismo es un «fin de la naturaleza». Ahora bien —puntualiza Kant—, nuestro conocimiento se circunscribe a las causas eficientes, motivo por el cual no podemos conocer efectivamente ese «fin de la naturaleza» que es la totalidad orgánica: nos limitamos a juzgar que ante nosotros tenemos un «fin de la naturaleza», sin poder dar un contenido cognoscitivo a nuestro juicio²¹².

Este decisivo pasaje de la *Crítica del juicio* significa la formulación crítica del principio newtoniano *hypothesis non fingo* aplicado al conocimiento de la vida: limitarse a al conocimiento de los fenómenos sin intentar dar con las causas, que son postuladas como una función explicativa necesaria. La *vida*, por tanto, tiene aquí una función epistemológica. Más concretamente, Kant postula que la auto-organización se debe a una singular «fuerza formadora» (*bildende Kraft*) que lo distingue de la máquina, pues «no puede ser explicada por la sola facultad del movimiento (el mecanismo)»²¹³. Esta

²¹¹ «Los seres organizados son, pues, los únicos en la naturaleza que, aunque se les considere por sí y sin una relación con otras cosas, deben, sin embargo, ser pensados posibles sólo como fines de la misma y que, por lo tanto, proporcionan, desde luego, el concepto de *fin*, no de fin práctico sino de fin de la *naturaleza*, una realidad objetiva [...]», *ibid.*, p. 376-6 [ed. esp. cit., p. 308]. «Ese principio, y, al mismo tiempo, su definición, dice: *un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin, y, recíprocamente, también medio*. Nada en él es en balde, sin fin o atribuible a un ciego mecanismo natural», *ibid.*, p. 376 [ed. esp. cit., *idem.*].

²¹² Nos encontramos en el resbaladizo terreno del «juicio reflexionante», cfr. F. Duque. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit., pp. 129-131, 144-147.

²¹³ «Un ser organizado, pues, no es sólo una máquina, pues ésta no tiene más que fuerza motriz, sino que posee en sí fuerza formadora [*bildende Kraft*], y tal, por cierto, que la comunica a las materias que no la tienen (las organiza), fuerza formadora, pues, que se propaga y que no puede ser explicada por la sola facultad del movimiento (el mecanismo)», I. Kant, *KU*, p. 374 [ed. esp. cit., p. 306]. Kant postula este *nisus formativus* —término que, como a continuación procedemos a demostrar, Kant toma prestado de la embriología de Joseph Friedrich Blumenbach— por analogía: como explica Félix Duque, así como en arte las ideas estéticas exigen pensamientos, por estar encarnadas en la intuición, obra de la imaginación creadora, así también, en la naturaleza, existen seres cuya intuición nos sirve de ejemplo, de estímulo para la reflexión: tales seres (los organismos y, ad limitem, el cosmos en su totalidad) no pueden ser debidos a la mera imaginación, puesto que en ellos la materia y la forma coinciden, de manera que aparecen *como si*, a través de la «idea» de su especie, se conservaran, renovaran, y reprodujeran a sí mismos (el fin de la existencia del individuo aparece *como si* coincidiera con el fin perseguido por su especie). Es por ello que son pensadas como causa y efecto de sí, *ibid.*, § 64, p. 370 [ed. esp. cit., p. 302]. Sin embargo, nosotros

«formación continua» anima, moviliza el organismo y lo distingue de la materia inerte. Por consiguiente, la vida del organismo equivale a esta «auto-formación continua», al hecho de que continúe *organizándose*²¹⁴. Por lo tanto, en términos kantianos, lo que se esconde tras la «finalidad objetiva interna» es una explicación de la *vitalidad*. Ello, a su vez, viene condicionado por la estructura misma de la voluntad: la perfección o finalidad del viviente no puede cualificarse en ningún fin, por lo que su perfección consistirá en su continua perfectibilidad, que determina la permanencia de su actividad auto-organizadora y, por tanto, de su vitalidad. En el plano de la razón práctica, la perfección se concretaba en una infinita perfectibilidad de la voluntad²¹⁵ sujeta al imperativo categórico de autonomía; en el plano vital, la perfección se revela como una infinita perfectibilidad de la organización que, en tanto tal, nunca dejará nunca de organizarse. El organismo se forma y completa de continuo, sin conocer el fin de su propia actividad. Así, el ser vivo se demuestra perfecto en la medida en que es perfectible, es decir, en tanto continúa formándose, organizándose. En definitiva, si prosigue *viviendo*. Así, si por un lado la voluntad autónoma es una voluntad pura que se manifiesta fenoménicamente en lo bello, por otro es voluntad de voluntad, una voluntad de sí que se manifiesta en el «organismo»: el concepto de voluntad, así, se «reflexiona» en el fenómeno de la vida. En síntesis, la crítica kantiana concibe la vida orgánica como el reflejo de una insondable voluntad de sí, de una «fuerza formadora» que nunca cesa. En tanto formadora, esta fuerza no tiene forma en sí misma. En ese sentido, la vida se revela como «nuda vida» privada de cualquier cualificación, identificada con su mera supervivencia.

La vitalidad, por lo tanto, equivale a esa *organización continua*. Podemos aventurarnos a postular que, en el orden del discurso filosófico, el *organismo* es la figura de esa «ontología salvaje» caracterizada por Foucault en *Les mots et les choses*, que trataba «de decir el ser y el no ser de todos los seres», y que «devela menos lo que fundamenta los seres que los que los lleva por un instante a una forma precaria y los mina secretamente

vemos y observamos esos organismos, pero no sus «fuerzas formadoras». De modo que el concepto propuesto para pensarlas ha de ser prestado por analogía. Cfr. F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit., p. 145. Este es el motivo por el que toda la *Naturphilosophie* naciera de una «fecunda malinterpretación», como demostraremos a continuación.

²¹⁴ Para este análisis de la crítica del juicio interno como permanente auto-organización o autonomía normativa, entendida como la base epistémica de una posterior ontología de la individuación, cfr. A. Toscano, *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Palgrave, London, 2006, pp. 19-25.

²¹⁵ Puesto que en el «madero torcido» de la naturaleza humana, nada recto puede tallarse, términos de Kant en *Idee su einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), cfr. trad. esp. de R. Rodríguez Aramayo, I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 12.

desde el interior para destruirlos»²¹⁶. Esa permanente actividad de organización hace y deshace las formas de vida, concordando así con esa «ontología salvaje» que Foucault define como «un pensamiento en el que la individualidad, con sus formas, sus límites y sus necesidades, no es más que un momento precario, destinado a la destrucción»²¹⁷.

Al mismo tiempo, en este mismo núcleo inaugural de la «ontología salvaje», podemos ubicar el germen de una consideración biomédica de la vida que, en sus diversos desarrollos a lo largo del siglo XIX, terminará por sustituir a la versión soterológica. En tanto movida por su ínsita perfectibilidad, la vida puede ser caracterizada como una inagotable voluntad *de salud*, de curación respecto a las formas que adquiere, y que siempre serán «mal formaciones». Según esta hipótesis interpretativa —que, obviamente, trasciende los límites del proyecto kantiano—, la vida, entendida a través del concepto de «organismo», es consubstancial a la presencia del mal, cuya impronta teológico política — el pecado— será secularizada a lo largo del siglo XIX bajo el signo de lo patológico.

II. 2. 2. 2. HISTORIA EPISTEMOLÓGICA DE LA NOCIÓN DE «ORGANISMO»: EL POSTULADO «NEWTONIANO» DE LA «FUERZA FORMADORA»

En concordancia con el enfoque histórico-epistemológico y arqueológico anunciado, consideramos la concepción de la vida de la *Kritik der Urtheilskraft* como la destilación en el orden del discurso filosófico de las transformaciones epistemológicas que venían produciéndose en el campo de las ciencias experimentales a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, y que posibilitaron la emergencia de la vida como objeto de saber. Desde un prisma retrospectivo propio de la historia de las ideas, la analítica kantiana del «fin natural» —que tiene su manifestación sensible en los «seres organizados»: animales y plantas— ha sido frecuentemente interpretada como un estudio de las condiciones para pensar científicamente la vida o, lo que es lo mismo, como una fundamentación de la biología²¹⁸. El resultado, tal como acabamos de exponer, es que el viviente²¹⁹ es pensable científicamente a través del concepto de «organismo» (de «ser organizado», en los

²¹⁶ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 272-3.

²¹⁷ Ibid., p. 273.

²¹⁸ P. Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution de la notion d'organisme*, Kimé, Paris, 2008, p. 9.

²¹⁹ Preferimos el empleo del participio activo sustantivado en lugar del más común en castellano «ser vivo», porque en este último la vida *inhiere* al ser (como el accidente a la substancia), cuando al contrario, en la «ontología salvaje» que buscamos caracterizar, la vida *es* substancialmente el ser.

términos de Kant). Ese *modo de ser* que se auto-organiza, en el que las partes son recíprocamente causa y efecto de la forma del todo, se erige en una suerte de esquema a partir del cual el ser vivo se deja pensar científicamente. Lo que es más, producirá una transformación de la división tripartita del orden natural presupuesta por la historia natural clásica, hacia la bipartición entre los reinos de lo orgánico y lo inorgánico. Durante los siglos XVII y XVIII se clasificaba a los seres naturales sin importar si tenía vida o no, en un vasto cuadro jerárquico que iba de los minerales al hombre²²⁰. El pensamiento de la vida como organismo, de este modo, fundamenta el antes mencionado cambio epistémico documentado por Foucault en *Les mots el les choses*.

Desde nuestro enfoque, la *Crítica del juicio* reflexiona a través de la noción de «organismo» las transformaciones epistemológicas acontecidas a lo largo del siglo. El acontecimiento, por tanto, no se produce en orden del discurso filosófico, sino en el espacio de la investigación experimental, de los cambios en las funciones de clasificación y delimitación de la observación y, por último, en los conceptos que los representaron y legitimaron. Al explicitar este ajuste de enfoque, queremos relativizar el protagonismo que la historia de la filosofía tiende a conceder a la filosofía de la vida decimonónica. No porque no lo tenga: al contrario, vamos a señalar a continuación que, gracias al vitalismo filosófico al que dio pábulo Kant, la filosofía intervino activamente en la serie de transformaciones epistemológicas que posibilitaron la emergencia de la idea contemporánea de «vida». La relativización que proponemos consiste en diluir en papel de fundamentación que se atribuye al discurso filosófico, para pasar a considerarlo un ámbito discursivo entre otros en los que se forja la «noción sintética de vida». La filosofía, en el siglo XIX, fue uno de los campos en los que se producen las transformaciones epistemológicas que dan lugar a la noción de vida indagada. Y la teorización kantiana del «organismo» es la que permite, a través de la tradición del idealismo trascendental a la que dio involuntariamente lugar, la incorporación del discurso filosófico a este proceso de formación.

²²⁰ En 1710, el *Lexicum Technicum* de John Harris todavía describía la historia natural mediante una enumeración de entes naturales en los que la vida no era un factor de distinción específica: «Natural History is a Description of any of the natural products of the Earth, Water or Air, such as Beasts, Fishes, Metals, Minerals, Phossiles, together with such Phaenomena as at any time appear in the Material World, such as Meteors, etc», J. Harris, *Lexicum Technicum or an Universal English Dictionnary of Arts and Sciences: explaining not only the Terms of Art, but the Arts themselves*, vol. II, London, 1710, p. 48, accesible en http://books.google.es/books?id=BWFEAAAacAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [última consulta: 31/12/2012]. Mencionado por P. Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution de la notion d'organisme*, op. cit., p. 21.

Esa serie de cambios de los que la noción de vida será «indicador epistemológico» se producen, a su vez, en un marco epistemológico newtoniano²²¹. En primer lugar, el carácter oculto de la atracción gravitacional a distancia como base explicativa que no puede ser explicada, servirá de pauta para el nacimiento de una fisiología que necesitará postular una suerte de «fuerza vital», pero que renunciará a describir su naturaleza a fin de «salvar sus fenómenos». El segundo factor de intervención de Newton en la formación de la *episteme* biológica, tal como constata A. Pichot²²², es la química. En el siglo XVIII, se consideraba que la materia estaba compuesta de partículas vinculadas por una fuerza de atracción a distancia análoga a la newtoniana²²³. Esta concepción de la química será determinante en la embriología epigenética de Pierre Louis Maupertuis y del Comte de Buffon²²⁴ quienes, en la confluencia de ese problema experimental y del paradigma químico, postularán una suerte de «fuerza vital» que será uno de los antecedentes de la «fuerza formadora» (*bildende Kraft*) kantiana, en una línea que, como veremos,

²²¹ D. Tarizzo, *La vita, un' invenzione recente*, op. cit., p. 77; A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, op. cit., p. 392.

²²² A. Pichot, *ibid.*, p. 393.

²²³ El siguiente fragmento de la *Óptica* de Newton —citado en A. Pichot en *ibid.*, p. 394—puede ilustrar la hipótesis que inspiraba el paradigma químico de la época. La idea de «fuerza vital» está basada en el postulado de la fuerza de atracción gravitacional, cuyo conocimiento Newton limita a los fenómenos a los que da lugar: «¿Acaso las pequeñas partículas de los cuerpos no poseen virtudes o fuerzas por las cuales actúan a distancia, no solamente para reflejar los rayos de luz, romperlos o plegarlos, sino también para actuar las unas sobre las otras para producir la mayor parte de los fenómenos de la naturaleza? Porque es de todos conocido que los cuerpos actúan unos sobre otros por las atracciones de la gravedad, del magnetismo o de la electricidad: y de estos fenómenos que nos indican el curso ordinario de la naturaleza, podemos inferir que pueden existir otras fuerzas de atracción. No me ocupo aquí de examinar las causas de esta atracción. [...] Empleo el término atracción tan solo para indicar una fuerza cualquiera de atracción por la cual los cuerpos tienden recíprocamente los unos sobre los otros, sea cual sea la causa: es de los fenómenos de los que debemos aprender qué cuerpos se atraen recíprocamente, y cuáles son las leyes y las propiedades de esta atracción, antes de investigar cuál es la causa que la produce» [«Have not the small Particles of Bodies certain Powers, Virtues, or Forces, by which they act at a distance, not only upon the Rays of Light for reflectin, refractin, and inflecting them, but also upon another for producing a greeat Part of the Phaenomena of Nature? For it's well known, that Bodies act one upon another by the Attractions of Gravity, Magnetism, and Electricity; and these Instances shew the Tenor and Course of Nature, and make it improbable but that there may be more attractive Powers tan these. For Nature is very consonant and conformable tu her self. How these Attractions may be performed, I do not here consider. [...] I use that Word here to signify only in general any Force by which Bodies tend towards one another, whatsoever be the Cause. For we must learn from the Phaenomena of Nature what Bodies attract one another, and what the Laws and Properties of the Attraction, before we enquire the Cause by which the Attraction is performed», I. Newton, *Opticks: or, A treatise of the reflections, refractions, inflections & colours of light*, William Innys, London, 1730 (4ª), Book III, p. 351. Disponible en <http://books.google.es/books?id=GnAFAAAAQAAJ&pg=PA47&dq=Opticks:+or,+A+treatise+of+the+re+flections,+refractions,+inflections+%26+colours+of+light#v=snippet&q=small&f=false>, último acceso: 17/02/2013].

²²⁴ G. Canguilhem comenta esta analogía entre la «atracción» newtoniana y la «afinidad» de la química de finales del XVIII, con especial acento en Buffon y Mapertuis, en su ensayo «La théorie cellulaire», en Id. *La connaissance de la vie*, op. cit, p.53 [trad. esp. cit., «La teoría celular», p. 65].

profundizan Needham, Wolff y Blumenbach. Esta fuerza sería el postulado necesario para explicar la «auto-construcción» de los seres vivos a partir de moléculas orgánicas afines.

II. 2. 2. 2. 1. *Hypothesis non fingo: el vitalismo fisiológico en Georg-Ernst Stahl (1660-1724) y Xavier Bichat (1771-1802)*

La embriología, que trataba de explicar la *formación* del organismo, lleva a pensar la vida como «fuerza formadora»²²⁵. Aunque la embriología es una de las principales líneas de manifestación de la «noción sintética de vida», la primera filosofía vitalista reconocida como tal no está vinculada a esta disciplina, sino a la fisiología. Como reacción al mecanicismo cartesiano que había hecho de la naturaleza mera materia extensa carente de vida, el vitalismo fisiológico del siglo XVIII formula una noción negativa de vida, entendida como *resistencia* respecto al entorno natural y sus leyes físicas²²⁶.

El primero en introducir una ruptura en el mecanicismo natural es Georg-Ernst Stahl. Su vitalismo animista, por tanto, nace como deliberada reacción al mecanicismo «de los modernos»: su compleja obra médica y fisiológica defendió que los seres vivos difieren de los seres físicos, regidos por las leyes del movimiento, por estar penetrados de un principio vital, el alma²²⁷. Pichot sostiene que Stahl es el primer autor en haber sustraído la vida de las leyes que rigen la representación física del mundo²²⁸: en la moderna representación física del mundo, la vida había desaparecido²²⁹. Toda la naturaleza era «naturaleza

²²⁵ Lo cual supone una ruptura respecto al paradigma galénico, en el cual el cuerpo es pensado como una asociación de instrumentos, cada uno de los cuales realiza una función. Cada órgano es un instrumento del mismo modo a cómo, en el paradigma aristotélico, el cuerpo es en sí un instrumento del alma. P. Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution de la notion d'organisme*, op. cit., p. 22. «Cuando alguien quiere probar con precisión la función de todo lo que hay en los órganos, que examine en primer lugar a qué deben su acción, y encontrará que muchas veces es debida a su propia esencia, pero otras se debe a algo secundario como el color en los ojos», Galeno, *Del uso de las partes*, ed. y trad. de M. López Salvá, Gredos, Madrid, 2010, I, 9, pp. 102-3.

²²⁶ A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, op. cit., p. 453.

²²⁷ Que, como advierte A. Pichot en *ibid.*, p. 469 y sigs., no puede ya ser entendida en el sentido de la *psyché* griega. Ello implica que, por oposición al cartesianismo reinante, se introduce una diferencia radical entre los seres vivos y todos los demás: no son *res extensa*, tampoco están penetrados por la *psyché* común a todos los seres.

²²⁸ Stahl se opone incluso a la suerte de hilozoísmo infinitesimal introducido por la monadología de Leibniz, en la que veía una puerta abierta al materialismo. Pichot constata que aunque limitado en el tiempo, este vitalismo tiene un papel determinante en el desarrollo de la *episteme* biológica contemporánea. Cfr. *ibid.*, p. 454.

²²⁹ «Lo que me chocaba por encima de todo es que, en esta teoría física del cuerpo humano, la vida era silenciada, incluso en lo que concierne a su comienzo. En vano busqué una definición lógica, porque ninguno de los propagadores de estas pretendidas doctrinas había demostrado nunca *en qué consiste, de dónde proviene*, por qué *medios*, en qué *modos* subsiste eso que denominamos vida; ni tampoco por qué ni desde qué punto de vista decimos que el cuerpo *vive*» [«Ce qui me choquait par dessus tout c'est que,

muerta». Ahora bien, lo que nos interesa destacar de esta línea fisiológica de manifestación de la «noción sintética de vida» es que la vida se define *en negativo* respecto a aquello que se opone a su desarrollo. En el caso de Stahl la vida, oculta a la observación, es postulada por la evidencia de una resistencia a la necesidad de las leyes naturales que asolan el cuerpo y que, de otro modo, lo llevarían a la corrupción, como de hecho ocurre con la materia muerta. Aunque —matiza Pichot— el fenómeno de la corrupción del cuerpo de los seres vivos hubiera sido observado previamente, Stahl es el primero en hacer de él el centro de su biología²³⁰. La corrupción de los cuerpos es una fuerza que actúa constantemente y, sin embargo, el cuerpo de un ser vivo no se corrompe. De ello se deduce la presencia y de un principio vital activo en todo viviente.

En definitiva, en correspondencia con la tesis de Foucault, la vida, ya desde el vitalismo animista que representa Stahl, nace no como concepto científico, sino como función epistemológica, que permite explicar la no corrupción de los seres vivos. Esta noción de vida supone así una ruptura del «bloqueo epistemológico» que enfrentaba los planteamientos de las teorías preformistas y las epigenéticas. Las primeras, al no aceptar que un organismo pueda construirse por el simple juego mecánico de las partículas, defendía que el organismo está ya dado desde su creación. Las segundas, trataban de explicar la organización efectiva pero, en cambio, no eran capaces de explicar por qué el organismo *no se desorganiza* en razón de su tendencia a la corrupción. La vida en Stahl es así definida como aquella *fuerza* que resiste a la corrupción del cuerpo²³¹. Corroboramos

dans cette théorie physique du corps humain, la *vie*, meme dès le début, était passée sous silence, et que je n'en voyais nulle part une definition logique. J' eus beau chercher en effet, ce fut en vain: car aucun des propagateurs de ces prétendues doctrines n' a jamais dit et démontré ce que *c'est, en quoi consiste, d'où provident*, par quels *modes*, para quels *moyens* se maintient et subsiste ce que nous appelons la *vie*; por quoi, enfin, et sous quell point de vue le corps est dit *vivant*», G.-E. Stahl, *De la nécessité d'éloigner de la doctrine médicale tout ce qui lui est étranger*, en *Oeuvres medico-philosophiques et pratiques*, trad. francesa de T. Blondin, Baillière, Paris, 1859; citado en *ibid.*, p. 455]. Todas nuestras citas de Stahl procederán de la edición francesa empleada por André Pichot en su *Histoire de la notion de vie*. Pese al caracter indirecto de esta fuente, citaremos la version francesa con objeto de permitir la corroboración de nuestras referencias.

²³⁰ «[...] de tal modo que este cuerpo material, tan predispuesto a la corrupción, no sufra jamás, pese a esa asombrosa aptitud, el efecto de la inminente corrupción, que resista a esa su tan profunda disposición a la putrefacción y que, si no ha sido dañado o mancillado, subsista y resista durante un buen número de años [trad. mía: G. V. A.]] «[...] de telle sorte, dis-je, que ce corps matériel, si disposé d'ailleurs à la corruption, malgré cette étonnante aptitude, ne subisse jamais cet effet d'imminente corruptibilité, qu'il résiste à une si profonde disposition à la pourriture, et que, sans en être atteint ni souillé, il subsiste enfin et dure ainsi pendant un e longue serie d'année», G.-E. Stahl, *De la nécessité d'éloigner de la doctrine médicale tout ce qui lui est étranger*, citado en *ibid.*, p. 461].

²³¹ «En lenguaje ordinario, podemos decir tratar de definir lo que entendemos por la palabra *Vida* del siguiente modo: la conservación de un cuerpo eminentemente corruptible, la facultad o la *fuerza* con la ayuda de la cual este cuerpo es protegido del acto corruptor [trad. y cursivas mías: G. V. A.]] «[«Nous dirons donc que, dans le langage ordinaire, on doit proprement entendre par ce mot, *Vie*: la conservation

así que, en su misma emergencia como función epistemológica, la concepción de la vida está asociada a su opuesto, a aquello que la asola, concretado en Stahl en las necesidades de las leyes físicas que rigen la representación del mundo natural y que conducen a la corrupción orgánica. No en vano, uno de los argumentos de los que Stahl se servía para defender que el viviente estuviera atravesado por un principio vital —el alma— que resistía a la corrupción, es el tópico hipocrático de la *vis medicatrix naturae*²³²: el hecho de que un enfermo sea capaz de recuperarse por sí mismo de una enfermedad hace ver que existe un principio de conservación, que en su peculiar interpretación de este principio hipocrático Stahl identificaba con el alma²³³.

La vida, definida explícitamente como *fuera* que resiste a la acción de la corrupción (inexorable dada la pertenencia del cuerpo viviente al mundo natural), se opone así a la física que rige al mundo inanimado y determina la necesidad de la corrupción²³⁴. Ya en Aristóteles la conservación y la restauración de la forma se manifestaba en casos de enfermedad (cuando es necesario restablecer la salud) y crecimiento (cuando es necesario construir la forma adulta)²³⁵. La novedad que introduce Stahl, y que retomaría Bichat, es que esa resistencia no es accidental, sino consustancial a la vida²³⁶. Esa resistencia es la

même d'un corps éminemment corruptible, la faculté ou *force* à l'aide de laquelle ce corps est mis à l'abri de l'acte corrupteur», G.-E. Stahl, *Vraie théorie médicale*, en *Oeuvres*, t. III, p. 463, citado en *ibid.*, p. 464]. La vida, por tanto, es definida como un postulado epistemológico, al igual que lo hará Xavier Bichat en sus *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* de 1800, donde la vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte

²³² *Ibid.*, p. 470.

²³³ «Si es verdadero afirmar que la razón es el autor de este método curativo natural, que es una potencia y, al mismo tiempo, una *actividad vital* que le pertenecen de una manera especial, podemos igualmente afirmar que es el alma la que se ocupa con una atención especial de esta actividad, que utiliza a la hora adecuada y con tanta constancia como exactitud y precisión. Es gracias a la ayuda de este método como el cuerpo *vive* y es conservado en la pureza e integridad de su mezcla; gracia a él se preserva enteramente de las alteraciones que le amenazan sin cesar y que incluso le han alcanzado ya. Esto es la *medicina de la naturaleza*, esta *fuera*, esta *potencia* de la que Hipócrates dijo que era capaz de curar a un gran número de individuos de sus afecciones sin que mediase el socorro del arte médico [trad. y cursivas mías: G. V. A.]» [«Or, comme la raison est d'abord l'auteur de cette méthode curative naturelle, et qu'une puissance ainsi que'un caractère propre d'*activité vitale* lui appartiennent d'une manière spéciale; de même il est vrai de dire que c'est l'âme qui s'occupe avec un soin tout particulier de cette activité, et qui l'emploie à l'heure indiquée avec autant de constance que d'exactitude et de précision. C'est donc, je le répète, à l'aide de cette méthode que le corps *vit* et qu'il est conservé dans la pureté et l'intégrité de sa mixtion; c'est par elle aussi qu'il est entièrement préservé des altérations qui le menacent sans cesse et qui même l'ont déjà atteint. Telle est la *médecine de la nature*, cette *force*, cette *puissance* qu'Hippocrate avait déjà signalée comme pouvant guérir un grand nombre d'individus de leurs affections sans le secours même de l'art médical», G.-E. Stahl, *De la nécessité d'éloigner de la doctrine médicale tout ce qui lui est étranger*, op. cit., pp. 254-5, citado en *idem.*].

²³⁴ Pichot constata que, en razón a este principio. Stahl tenía adversario a Leibniz y su defensa de que vivimos en el mejor de los mundos posibles, cfr. *ibid.*, p. 463.

²³⁵ *Ibid.*, p. 464.

²³⁶ «Resultado evidentemente necesario que exista en nosotros una *fuera conservadora*. Su presencia es indispensable para impedir que la mezcla corporal del agregado no ceje a la corrupción. Como esa disposición natural del cuerpo a la corrupción no es solamente ligera, ni transitoria, ni accidental o

vida misma como constante lucha contra la corrupción del cuerpo también en el hombre *normal*, es decir, en el adulto sano.

Encontramos pues en Stahl el primer antecedente de la definición de la normalidad vital intrínsecamente ligada a la negatividad, que Canguilhem teorizará bajo el rótulo de lo patológico. De hecho, será en la fisiología de Bichat donde Canguilhem encontrará las claves de su definición de la normatividad vital en relación a lo patológico. En el ya citado arranque de sus finiseculares *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), Bichat define la vida como el «conjunto de funciones que resisten a la muerte». A diferencia de Stahl, no se refiere tanto a la tendencia a la descomposición interna²³⁷ del propio organismo, como sobre todo a la interacción con las leyes físicas del medio externo²³⁸: «la medida de la vida es la diferencia que existe entre el esfuerzo de las potencias externas y el de la resistencia interna. El exceso de las unas indica su debilidad, el predominio de las otras manifiesta su fuerza [trad. mía: G. V. A.]»²³⁹. En cuanto a la naturaleza del ese principio vital, las investigaciones fisiológicas de Bichat son el caso más consciente del principio epistemológico newtoniano, pues apela explícitamente a los

adventicia, sino, al contrario, *intrínseca*, *íntimamente inherente* y ligada a la naturaleza misma del organismo y por siempre ligada a su mezcla, es conveniente y racional que esta *fuerza conservadora* que se opone a la corrupción esté en el cuerpo de forma durable y *permanente* [trad. y cursivas mías: G. V. A.]] [«Il est donc évidemment nécessaire qu'il y ait en nous une *force conservatrice*; sa présence est même indispensable pour empêcher que la mixtion corporelle de l'agrégat ne tombe actuellement en corruption. Or, comme cette disposition naturelle du corps à la corruption n'est pas seulement légère, ni transitoire, ni accidentelle oy adventice, mais bien au contraire *intrinsèque*, *intimement inherente* et liée à la nature même de l'organisme et à jamais separable de sa mixtion, il est convenable et rationnel, par conséquent, que cette force conservatrice, qui s'oppose à la corruptibilité, soit durable et *permanente* dans ce même corps», G.-E. Stahl, *Vraie théorie médicale*, op. cit., citado en *ibid.*, p. 463].

²³⁷ Según Pichot, esta indeterminada alusión al «conjunto de funciones» que resisten a la muerte, se debe a que la explicación química de la corrupción de la materia ofrecida por Stahl se había visto refutada por el cambio del paradigma químico tras la publicación de las investigaciones de Lavoisier. Cfr. *ibid.*, p. 526.

²³⁸ «En efecto, tal es el modo de existencia de los cuerpos vivientes, que todo lo que les rodea tiende a destruirlos. Los cuerpos inorgánicos actúan sin cesar sobre ellos; y ellos mismos ejercen sobre los unos sobre los otros una acción continua. Pronto sucumbirían si no tuviesen en ellos mismos *un principio permanente de reacción*. Este principio es *el principio de la vida: desconocido en su naturaleza, solamente puede ser apreciado por sus fenómenos*, entre los cuales el más general es la alternativa habitual entre la acción de los cuerpos exteriores y la reacción ofrecida por los cuerpos vivientes, cuya proporción varía con la edad [trad. y cursivas mías: G. V. A.]] [«Tel est, en effet, le mode d'existence des corps vivants, que tout ce qui les entoure tend à les détruire. Les corps inorganiques agissent sans cesse sur eux; eux-mêmes exercent les uns sur les autres une action continuelle; bientôt ils succomberaient s'ils n'avaient en eux *un principe permanent de réaction*. Ce principe est celui *de la vie; inconnu dans sa nature, il ne peut être apprécié que par ses phénomènes*: or le plus général de ces phénomènes est cette alternative habituelle d'action de la part des corps extérieurs, et de réaction de la part du corps vivant, dont les proportions varient suivant l'âge», X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, op. cit., p. 43].

²³⁹ «La mesure de la vie est, en general, la différence qui existe entre l'effort des puissances extérieures et celui de la résistance intérieure. L'excès des unes annonce sa faiblesse; la prédominance de l'autre est l'indice de sa force», *ibid.*, pp. 43-4.

«estrechos límites del entendimiento humano»²⁴⁰, a los que el conocimiento de las causas le está vedado. Por ello, Bichat invita a hacer en la «ciencia de los animales» lo mismo que «los metafísicos modernos en la del entendimiento»: suponer las causas y limitarse al estudio de los fenómenos²⁴¹. Lo que es más, para Bichat la búsqueda de principios explicativos en fisiología es particularmente vana, pues en su parecer las leyes de la vida, al contrario que las leyes de la atracción newtoniana, son particularmente irregulares y caprichosas, lo que impide cualquier matematización de los fenómenos vitales²⁴².

La importancia de las investigaciones de Stahl y Bichat para la formación de la *episteme* vitalista en el siglo xix puede constatarse a través de la siguiente referencia de Claude Bernard:

²⁴⁰ «La mayor parte de los médicos que han escrito sobre las propiedades vitales han comenzado por investigar el principio; [...]. El alma de Stahl, el *arché* de Vanhelmont, el principio vital de Bathez, la fuerza vital de otros [de la tradición alemana que desemboca en Kant, y que hemos estudiado más arriba], han sido sucesivamente considerados el centro único de todos los actos que portan la marca de la vitalidad, sobre los que, en último término, se ha apoyado toda explicación fisiológica. Cada uno de estos fundamentos ha terminado por hundirse, y entre los escombros solo han quedado los hechos que proporciona la rigurosa experiencia sobre la sensibilidad y la movilidad. Estos son, en efecto, *los estrechos límites del entendimiento humano, que casi siempre tiene vedado el conocimiento de las causas primeras*. El espeso velo que las cubre envuelve en su innumerables pliegues cualquier intento de rasgarlo [trad. y cursivas mías: G. V. A.]]» [«La plupart des médecins qui ont écrit sur les propriétés vitales ont commencé par en rechercher le principe; [...]. L'âme de Stahl, l'archée de Vanhelmont, le principe vital de Barthez, la force vitale des quelquesuns, etc., tour à tour considérés comme centre unique de tous les actes qui portent le caractère de la vitalité, ont été tour à tour la base commune où se sont appuyées, en dernier résultat, tous les explications physiologiques. Chacun de ses bases est successivement écroulée, et au milieu de leurs débris sont restés seuls les faits qui fournit la rigoureuse expérience sur la sensibilité et la motilité. Telles sont, en effet, les étroites limites de l'entendement humain, que la connaissance des causes premières lui est presque toujours interdite. Le voile épais qui les couvre enveloppe de ses innombrables replis quiconque tente de le déchirer », *ibid.*, p. 105].

²⁴¹ «¿Qué nos importa el conocimiento de las causas? ¿Es acaso necesario saber que son la luz, el oxígeno, el calor, etc., para poder estudiar sus fenómenos? ¿Acaso no podemos analizar las propiedades de los órganos que anima sin conocer el principio de la vida? *Hagamos pues en la ciencia de los animales lo que los metafísicos modernos en la ciencia del entendimiento: supongamos las causas, y limitémonos a estudiar sus resultados* [trad. y cursivas mías: G. V. A.]]» [«Que nous importe d'ailleurs la connaissance de ces causes? Est-il besoin de savoir ce que sont la lumière, l'oxygène, le calorique, etc., pour en étudier les phénomènes? De même, ne peut-on, sans connaître le principe de la vie, analyser les propriétés des organes qu'elle anime? Faisons dans la science des animaux, comme les métaphysiciens modernes dans celle de l'entendement; supposons les causes, et ne nous attachons qu'à leurs grands résultats», *ibid.*, p. 106].

²⁴² «¿Quién osará poder conocer la naturaleza de un fluido de la economía viviente, si no lo ha analizado en el niño, en el adulto y el anciano, en la mujer y en el hombre en las estaciones diversas, durante la calma del alma y la tormenta de las pasiones [...]»? ¿Y quién, si hiciera falta conocer también las alteraciones diversas que afectan a estos fluidos durante las enfermedades?» [«Qui osera croire connaître la nature d'un fluide de l'économie vivante, s'il ne l'a analysé dans l'enfant, l'adulte et le vieillard, dans la femme et dans l'homme, dans les saisons diverses, pendant la calme de l'âme et l'orage des passions [...]»? Que serait-ce, s'il fallait connaître aussi les altérations diverses dont ces fluides sont susceptibles dans les maladies?», *ibid.*, p. 108]. Esta incommensurabilidad de la vida, entendida como fuerza, será trastocada con el *advenimiento del saber estadístico* y su aplicación médica que, como estudiaremos, tiene una finalidad prioritariamente *social*.

Admitimos la existencia de dos órdenes de fenómenos en los seres organizados, los unos de organización o de asimilación, los otros de desorganización o desasimilación. Esta distinción, que hoy en día [1877] es generalmente aceptada, corresponde en particular a Stahl, como también a la opinión de Bichat, quien admitía que en el organismo viviente actúan dos fuerzas contrarias: una para conservar, la otra para destruir. Para Stahl, la primera consistía en el principio de conservación que preservaba el cuerpo de la putrefacción; para Bichat, el principio de conservación *era la fuerza vital que resistía a la muerte* o a una fuerza mortal que actuaría sin cesar alrededor de nosotros, en nuestro *medio ambiente*. [...] En efecto, el organismo es, como ha sido dicho, un torbellino, un *circulus* constante, un cuerpo que sin cesar, se organiza y se desorganiza [trad. y cursiva mía: G. V. A.]²⁴³.

II. 2. 2. 2. 2. *El problema de la relación entre la fuerza vital y la formación del organismo en la embriología epigenética*

Pese a que sea en estos planteamientos fisiológicos donde el vitalismo se formula de modo más explícito, es en el intento de explicar la formación ordenada de los organismos a través de la experimentación embriológica donde el postulado de una «fuerza vital» —noción mediante la cual tanto la filosofía como las ciencias de la vida decimonónicas van a pensar el organismo y, por ende, la vida— va a ser consolidado²⁴⁴. Dicha noción llegó a Kant desde el debate sobre la teoría epigenética, introducida en la ciencia alemana de finales del siglo XVIII por la *Theoria generationis* de Caspar Wolff²⁴⁵. El impulso de la posición epigenética hunde sus raíces en la célebre experimentación de Abraham Trembley, expuesta en su *Mémoire pour servir à l'histoire d'un genre de polype d'eau douce, à bras en forme des cornes*, de 1744: el pólipo de agua dulce se reproducía a partir del cuerpo de

²⁴³ «Nous admettons dans l'être organisé deux ordre de phénomènes, les uns d'organisation ou d'assimilation, les autres de désorganisation ou de désassimilation. Cette distinction, qui est généralement adoptée aujourd'hui, correspondrait à l'idée des anciens, à l'opinion de Stahl en particulier, et à celle de Bichat qui admettaient dans l'organisme vivant deux forces agissant en sens contraire: l'une pour le conserver, l'autre pour le détruire. Pour Stahl, l'une était le principe conservateur qui préservait le corps de la pourriture; pour Bichat, le principe conservateur était *la force vitale qui résistait à la mort* ou à une force mortelle agissant sans cesse autour de nous dans le *milieu ambiant*. [...] En effet, l'organisme est, comme l'on a dit, un tourbillon, un *circulus* constant, un corps qui, sans cesse, s'organise et se désorganise [cursivas mías: G. V. A.]», C. Bernard, *Leçons sur la diabète et la glycogénèse animal*, J. B. Baillié, Paris, 1877, pp. 360, accesible a través del portal Gallica, Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77326m/f373.image.r=Le%20C3%A7ons%20sur%20la%20diabete%20et%20la%20glycogen%C3%A8se%20animal.langES> (último acceso: 23/02/2013)].

²⁴⁴ J. M. Oppenheimer, *Essays in the history of embryology and biology*, The M. I. T. Press, Cambridge (Ma), 1967, pp. 17-31.

²⁴⁵ P. Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*, op. cit., p. 113.

otro y, al igual que las plantas, al cortarlo en dos partes, se creaban dos animales análogos, dotados de las mismas partes. No concierne a esta investigación explicar de qué modo este experimento supuso una refutación del mecanicismo. Lo que nos interesa destacar es que supuso una corroboración experimental del postulado vitalista de una potencia inherente a la materia viviente. Del mismo modo, esta experimentación refuta la teoría preformista, basada en la preexistencia seminal del organismo, pues ello hubiera obligado a postular que el pólipo tuviera un número de semillas suficiente para todas las divisiones a las que se le sometiera²⁴⁶. Esta era la posición en relación a la experimentación de Trembley defendida por el leibniziano Charles Bonnet en sus *Considérations sur les coprs organisés* de 1779, en la que Stahl —como ya señalamos— advertía una deriva materialista contraria al postulado de un «principio vital» que resistiera a la inexorabilidad de las leyes de lo inorgánico²⁴⁷.

El experimento de Trembley significó el paso definitivo para la refutación de la separación cartesiana entre la vida y la materia: tras el experimento de Trembley, las teorías de la generación de los seres vivos se construyen a partir del postulado sobre la existencia de una fuerza inherente a la materia y a la extensión. Pero, sobre, todo, abrió un interrogante no solo sobre la existencia de esa fuerza postulada por el vitalismo fisiológico, sino acerca de su relación con la forma, con la identidad del viviente. En ese sentido, como indica Jacques Roger²⁴⁸, con el experimento de Trembley la diferencia entre lo vivo y lo no-vivo pasó del nivel de las estructuras al de los procesos: el campo de formación de la «noción sintética de vida» se desplazó entonces de la fisiología, que se fija principalmente en las propiedades vitales del organismo en funcionamiento, a las teorías de la epigénesis, que estudiaban las fuerzas vitales que posibilitan el desarrollo del organismo. Ambas compartían el principio epistemológico newtoniano.

El problema, por lo tanto, era el siguiente: ¿cómo puede explicarse que esa fuerza-de-vida, postulada según el proceder estudiado, y que permite dar cuenta de la resistencia de los vivientes a la muerte y la corrupción, adquiera formas orgánicas constantes, en lugar de derivar en el caos?

²⁴⁶ Esta era la posición en relación a la experimentación de Trembley defendida por el leibniziano Charles Bonnet

²⁴⁷ J. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, Vrin-Harmattan, Paris, 1971, p. 73.

²⁴⁸ J. Roger «La notion de développement dans les naturalistes du XVIII^e siècle», en O. Bloch, B. Balan, P. Carrière, *Entre forme et histoire*, Klincksieck/Méridiens, Paris, 1998, pp. 119-126.

Pierre Louis Maupertuis (1698-1759), en su *Vénus physique* (1745), es el autor que explicita esa traslación al dominio de la constitución de los organismos de la metodología usada por Newton para estudiar la fuerza de atracción gravitacional²⁴⁹. Su argumento, en el marco de la teoría de la generación, se basa en la necesidad de explicar el parecido de un hijo tanto a su padre como a su madre, lo que dificultaba la defensa de la tesis sobre la preformación del cuerpo. Maupertuis explica el enigma de la formación recurriendo por tanto al postulado de «fuerzas de atracción» entre las unidades vitales. En base al paradigma químico imperante, cimentado en el principio de que las partículas se unen por afinidad en virtud de una atracción a distancia de carácter oculto²⁵⁰, Maupertuis sostiene que las partículas de las simientes del padre y de la madre se atraen selectivamente a partir de afinidades para conformar el feto²⁵¹. El cuerpo del ser vivo se auto-organiza a partir de una *fuerza interna*, si bien la teoría de Maupertuis necesita acudir a una suerte de psiquismo que, «por una suerte de analogía», atribuye «memoria», «deseo» y «aversión» a esa «tendencia» común, a fin de explicar que pueda constituir un todo ordenado y no meramente caótico²⁵². Ese mismo problema es solventado, en el caso del Comte de Buffon

²⁴⁹ P. Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*, op. cit., p. 115.

²⁵⁰ «Sobre este punto no puedo evitar advertir que estas fuerzas y estas relaciones no son otra que lo que otros filósofos más audaces audaces han llamado atracción. El uso actual de este término antiguo asustó a los físicos, que creían poder explicar sin él todos los fenómenos de la naturaleza. Los astrónomos fueron los primeros en sentir la necesidad de un nuevo principio que les permitiera explicar los movimientos de los cuerpos celestes, y creyeron descubrirlo en los movimientos mismos. Después de esto, la química ha reconocido esa misma necesidad. Los químicos más famosos de nuestro tiempo admiten la atracción, y van incluso más allá en su comprensión que los astrónomos [trad. mía: G. V. A.]» [«Je ne puis m'empêcher d'avertir ici que ces forces et ces rapports ne sont autre chose que ce que d'autres philosophes plus hardis appellent attraction. Cet ancien terme reproduit de nos jours effaroucha d'abord les physiciens qui croyaient pouvoir expliquer sans lui tous les phénomènes de la nature. Les astronomes furent ceux qui sentirent les premiers le besoin d'un nouveau principe pour les mouvements des corps célestes, et qui crurent l'avoir découvert dans ces mouvements mêmes. La chimie en a depuis reconnu la nécessité; et les chimistes les plus fameux aujourd'hui admettent l'attraction, et l'entendent plus loin que n'ont fait les astronomes», P. L. Maupertuis, *Vénus physique*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980, p. 121].

²⁵¹ «¿Por qué, si esta *fuerza* [de atracción] existe en la naturaleza, no habría de desempeñar un papel en la formación de los cuerpos de los animales? ¿Qué es lo que hay en cada una de las semillas, de las partes destinadas a formar el corazón, la cabeza, las entrañas, los brazos, las piernas; [...] el feto se formará, y aunque estuviera mil veces mejor organizado de lo que está, se formaría igualmente [trad. y cursiva mía: G. V. A.]» [«Pourquoi, si cette *force* [attraction] existe dans la nature, n'aurait elle pas lieu dans la formation des corps des animaux? Qu' il y a, dans chacune des semences, des parties destinées à former le coeur, la tête, les entrailles, les bras, les jambes; [...] le fœtus se formera, et fût-il encore mille fois plus organisé qu'il n'est, il se formerait», idem].

²⁵² «Una atracción uniforme y ciega, repartida en todas las partes de la materia, no sería suficiente para explicar cómo estas partes se ordenan para formar el cuerpo, aunque su organización sea la más simple. Si todas tienen la misma tendencia, la misma fuerza para unirse las unas a las otras, ¿porqué algunas van a formar el ojo, y por qué estas otras la oreja?, ¿porqué esta maravillosa ordenación?, ¿y por qué no se unen todas al azar? Para poder decir algo al respecto es necesario recurrir a una cierta analogía, y recurrir a un cierto principio de inteligencia, o algo similar a lo que nosotros llamamos *deseo*, *aversión*, *memoria* [trad. mía: G. V. A.]» [«Une attraction uniforme et aveugle, répandue dans toutes les parties de la matière, ne saurait servir à expliquer comment ces parties s'arrangent pour former le corps dont

(1707-1788), a través de la suposición de un «molde interior» que regularía la formación del organismo y garantizaría el mantenimiento de las especies²⁵³. Esa forma garante del orden era postulada «por analogía», y de ella se conocería tan sólo la superficie. En tanto instancia inmanente a la materia viva²⁵⁴, Buffon explica así, sin necesidad recurrir a una plan trascendente, la formación de los organismos a partir de una *vis insita* que opera por «afinidades y atracciones»²⁵⁵, de nuevo en una doble referencia a la química de su tiempo y al newtonianismo.

La transformación decisiva para la constitución de la «noción sintética de vida» apuntada por Foucault, es propiciado por los intentos de demostrar la formación de la vida por generación espontánea en la investigación de John Turberville Needham (1713-1781). A diferencia de las transformaciones epistemológicas hasta ahora mencionadas, el trabajo de Needham no se ubica ni en la línea fisiológica ni tampoco en la embriológica, a la que sin embargo acabará contribuyendo. Es cierto que la hipótesis de una generación espontánea, basada en el postulado de la capacidad creativa de la vida²⁵⁶, era coherente con la refutación del preformismo por parte de la teoría epigenética. En el caso de Needham, esta convicción fue corroborada por una serie de experimentos —que preludian los que un siglo después realizara Pasteur— destinados a demostrar el surgimiento de microorganismos en materia orgánica (un pedazo de carne), preservada herméticamente para neutralizar la influencia de elementos exógenos, y en condiciones de calor²⁵⁷ que aseguraran la destrucción de gérmenes y huevos que pudieran encontrarse en suspensión²⁵⁸. La aparición de «animales microscópicos» en la carne sometida a estas

l'organisation est la plus simple. Si toutes ont la même tendance, la même force pour s'unir les unes aux autres, pourquoi celles-ci vont elles mêmes former l'oeil, pourquoi celles là l'oreille?, *pourquoi ce merveilleux arrangement?*, et pourquoi ne s'unissent-elles pas toutes pêle-mêle? Si l'on veut dire sur cela quelque chose qu'on conçoive, quoiqu'encore on ne le conçoive que *sur quelque analogie*, il faut avoir recours à quelque principe d'intelligence, à quelque chose de semblable à ce que nous appelons *désir, aversion, mémoire*», P. L. Maupertuis, *Système de la nature*, Vrin, Paris, 1984, p. 146-7]. Basamos nuestro análisis sobre este punto en las lecturas de A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, op. cit., p. 428; así como en la de P. Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution de la notion d'organisme*, op cit., p. 116.

²⁵³ P. Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution de la notion d'organisme*, op cit., pp. 117-122; D. Tarizzo, *La vita, un' invenzione recente*, op. cit., p. 81.

²⁵⁴ P. Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution de la notion d'organisme*, op cit., p. 121.

²⁵⁵ Ibid., p. 118.

²⁵⁶ A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, op. cit., p. 432.

²⁵⁷ Pichot refleja la discusión que este experimento propició entre el propio Needham y el ovista Spallazani, quien le acusó de no haber calentado suficientemente la preparación, mientras que el primero replicó que Spallazani la había calentado tanto que había destruido incluso la fuerza vegetativa que había en ella, es decir, postulado mediante el que Needham explicaba la generación espontánea, idem.

²⁵⁸ La descripción del experimento fue publicada en 1745 con el título *An Account of some New Microscopical Discoveries*, fue traducido al francés en 1750 con el título *Nouvelles Observations*

Hasta aquí, la tesis de Needham no aporta ninguna novedad específica en el proceso de constitución de la «noción sintética de vida» estudiado hasta ahora. Y, sin embargo, «fuerza vegetativa» resulta ser *anterior a toda forma*, a diferencia de lo que ocurría en Maupertuis, donde la atracción de las moléculas orgánicas se debía a su afinidad y memoria, así como en Buffon, donde esa fuerza estaba guiada por el «molde interior»²⁶⁰. Es por ello que sus contemporáneos equipararon su teoría a la de los atomistas epicúreos²⁶¹, posición que no obstante el propio Needham rechazaba²⁶². La «fuerza vegetativa» de Needham, por tanto signa un importante cambio hacia la *independencia de*

la fuerza-de-vida respecto de la forma, transformación fundamental que recoge el indicador epistemológico «vida» cuya arqueología estamos someramente rastreando.

De este modo «la fuerza vegetativa» supone un desbloqueo del problema planteado por el preformismo. Al mismo tiempo, posibilita la superación definitiva de la reducción cartesiana de la materia a mera extensión pasiva, ya que, a diferencia de lo que ocurre con la fuerza vital en Stahl o en Bichat —que concebían la vida como resistencia a la inexorable necesidad de las leyes físicas—, la «fuerza vegetativa» no se opone a las fuerzas físicas. Al contrario, inspirado por Leibniz, Needham refuta la concepción cartesiana de la materia como pasiva res extensa, y le atribuye una actividad, la «vegetación» que, pese a no poder ser conocida, permite explicar sus efectos²⁶³. No en vano, la fuerza vegetativa se compone de dos fuerzas elementales: la expansiva, suerte de tendencia ligada a la materia orgánica y responsable de la auto-organización de los seres vivos; y la resistencia, ínsita igualmente a la materia, cuyo grado de ductibilidad será variable²⁶⁴. Lo que es más, su oposición es asimilada en el interior de la misma materia, motivo por el cual no hay una oposición entre un interior expansivo y un exterior resistente. La «fuerza vegetativa» no es una fuerza vital no física que deba *remontar* la necesidad de una fuerza física, sino que ambas son inmanentes a la materia misma²⁶⁵. De ello se deriva un matiz importante: la vitalidad no equivale absolutamente a la organización —la adquisición de su forma— del viviente, sino que la organización es ontológicamente posterior a la vitalidad, que es inherente a la materia. La organización es el resultado del encuentro de fuerzas expansivas y resistentes. Si este matiz es relevante para nuestra indagación, es porque no sólo refuta todo preformismo, sino que también invalida la prioridad de un fin exterior a la vida misma. La analítica del juicio teleológico, posteriormente, domeñaría reflexivamente esta anterioridad de la «fuerza vegetativa» no sujeta a fines²⁶⁶.

²⁶³ A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, op. cit., p. 437.

²⁶⁴ Ibid., p. 438.

²⁶⁵ «Par conséquent, il y a dans la nature des principes résistants qui se combinent avec la forcé expansive dns la constitution de chaque corps organisé», J. T. Needham, *Nouvelles Observations microscopiques*, op. cit., p. 280.

²⁶⁶ Cabe recordar de nuevo que este propósito nada tiene que ver con un intento de reproducir la determinación causal de estas teorías sobre el paradigma biológico contemporáneo. Antes bien, y como constata Pichot en su *Histoire de la notion de vie*, la teoría de la generación espontánea desaparecerá completamente en el siglo XIX y la epigénesis será reconsiderada y adaptada a la teoría celular (e incluso acomodada al «preformismo restringido» que constituye la tesis del programa genético), por no hablar del abandono del cambio de paradigma químico producido tras el siglo XVIII. Las teorías epigenéticas, por tanto, se vieron interrumpidas en el siglo XVIII. Cfr. A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, op. cit., p.

La transformación epistemológica operada por la noción de «fuerza vegetativa» de Needham es asimilada en el campo de problematización embriológica a través de la noción de *vis essentialis*, postulada por Caspar Wolff (1734-1795). La consolidación definitiva de la noción de «fuerza vital» como elemento operativo del concepto de «organismo», tal como será recibido y pensado por Kant, viene dada por las investigaciones embriológicas de Wolff y de su discípulo, Johann-Friedrich Blumenbach (1752-1840). Wolff advierte en el concepto de «desarrollo» del embrión un «bloqueo epistemológico» para el estudio de la formación del embrión o de una planta. Frente a la idea de «desarrollo», que implica la anterioridad lógica de una forma (sea ésta cronológicamente primera o finalidad) que el proceso *visibiliza*, para Wolff el proceso consiste en la creación de formas sucesivas que no son avances del resultado final, sino que se sustituyen y anulan unas a otras. Ese proceso de negación-posición de formas es para Wolff la manifestación de una «fuerza esencial» (*vis essentialis*)²⁶⁷. En relación a ello, Wolff explicita una inflexión epistemológica que será clave para la formación de la «noción sintética de vida»: la teoría de la generación no debe postular una forma invisible que se visibilizaría progresivamente en el proceso de formación del organismo, sino que ha de limitarse a describir lo que en cada etapa de la formación del embrión puede ser visto. De este modo, Wolff parece proponer una teoría embriológica *discontinuísta*. Para el autor de la *Theoria Generationis* (1759), la teoría consiste en una mera descripción de lo observado, que debe respetar la discontinuidad de las formaciones provisionales y evitar asimilarlas a procesos externos que impliquen continuidad²⁶⁸: «yo no afirmo ni que la epigénesis se lleve a cabo por una alianza de partículas, ni por una suerte de fermentación, como tampoco por causas mecánicas o por la actividad del alma: simplemente, yo constato que se lleva a cabo»²⁶⁹. Las teorías de la epigénesis previas sí trataban de ofrecer una explicación del funcionamiento y de los efectos del principio de vitalidad, ya fuera por la teoría de atracción de fuerzas o por hipótesis tales como el «molde interior». Wolff, por su parte, sustrae ese potencial explicativo a la descripción al no presuponer ni la continuidad entre las fases de un desarrollo ni una ley que las otorgara un sentido. La aproximación

442. No se trata de recrear una historia líneal de aportaciones corales a la consecución del paradigma hegemónico, sino de configurar el *archivo* de algunos de las «transformaciones epistemológicas» que permitieron la formación de una regularidad discursiva que signamos bajo el indicador epistemológico «vida», entendida como esa fuerza sintética y secreta señalada por Foucault, y que hemos adoptado como nuestra hipótesis arqueológica de partida.

²⁶⁷ P. Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution de la notion d'organisme*, op cit., p. 128.

²⁶⁸ Ibid., 131.

²⁶⁹ Citado en ibid., p. 131.

epistemológica específica al ser vivo como objeto de saber no consiste ni en clasificar (historia natural) ni en explicar, sino en describir. Tal como constata Huneman, la hipótesis de la fuerza esencial en Wolff no tiene un potencial explicativo, sino que simplemente es el presupuesto necesario para dotar de continuidad, unidad y, por tanto, de identidad al ser vivo del que se observa la sucesión de formaciones en sí heterogéneas y discontinuas. La insistencia en la descripción se debe al rechazo de todo modelo de inteligibilidad exterior a la propia vida, como era el caso de los modelos físico-químicos mencionados.

En la contribución de Wolff al debate sobre la formación del organismo, se encuentran algunas transformaciones importantes para la constitución de la «noción sintética de vida». En primer lugar, se acentúa la especificidad vital de la «fuerza esencial» en relación a las «fuerza vegetal» de Needham y, sobre todo, a las fuerzas de atracción postuladas por Buffon o Maupertuis —las cuales, al fin y al cabo, eran extrapolaciones de leyes físicas (atracción) y químicas (afinidad) a los fenómenos vitales—. La vida, así, deja de ser comprendida en relación a una idea de forma (originaria, final, legal), y pasa a equivaler a la fuerza misma. Ello implica una segunda transformación fundamental para la constitución de la vida como objeto de saber: la vida no se comprende en lo que tiene de formal, sino en lo que tiene de fuerza y, por tanto, *de temporal*. La vida pasa así a equivaler a una idea de fuerza independiente de la forma, y por ello temporal, indeterminada y —por decirlo con Foucault— «secreta».

En conclusión, el concepto de vida acontece a través de esta serie de «transformaciones epistemológicas» advenidas en el campo de problematización de la embriología, que van a cristalizar en la noción de «organismo». En apoyo de esta lectura, Huneman defiende que si bien la noción de «fuerza formadora» (*bildende Kraft*) manejada por Kant en el § 65 de la *Crítica del juicio* es un préstamo explícito de la *Bildungstrieb* de Blumenbach, la «transformación epistemológica» que Kant consolida es, principalmente, la operada por Wolff: es en su obra donde aparece esa fuerza epigenética irreductible a leyes que permite pensar un modelo de «organización» independiente de toda determinación física²⁷⁰.

Robert J. Richards ha calificado la recepción kantiana del concepto de «impulso formador» (*nisus formativus*, *Bildungstrieb*) acuñado por Blumenbach como una «creativa

²⁷⁰ P. Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution de la notion d'organisme*, op cit., p. 137.

malinterpretación»²⁷¹ que permite al filósofo de Königsberg transponer un postulado epistemológico de la teoría embriológica a la analítica del juicio teleológico. Malinterpretación que, como bien refleja Richards, está en el origen de la filosofía de la naturaleza romántica²⁷². Lo que es más, por una serie de operaciones conceptuales complejas y de contaminaciones epistémicas, esta noción idealista de la vida acabaría determinando el desarrollo de la teoría de la evolución en el naturalismo británico. Dicho esto, nuestro propósito, como ya hemos aclarado, no es encadenar una serie causal de influencias que explique el advenimiento de la biología moderna y de la teoría de la evolución. Lo que nos proponemos es ofrecer una síntesis de las formaciones conceptuales de las que la noción de «vida» es —con Foucault— «indicador epistemológico». Con ello, pretendemos preparar nuestro análisis de la investigación de Georges Canguilhem. En un momento posterior, el análisis epistemológico de la formación de estos conceptos nos permitirá entender su aplicación como metáforas explicativas de las prácticas de saber-poder biopolítico en la obra de Foucault. Por este motivo no podemos perseguir las derivas de la filosofía romántica de la vida, ajenas a nuestro campo de estudio.

II. 2. 2. 2. 3. La incorporación de la variable del «medio» a la formación del organismo en las *Leçons d'anatomie comparée* (1800-1805)

Tal y como ha sido ya aclarado, en *Les mots et les choses* Foucault emplea la referencia a Cuvier como paradigma de esa serie de transformaciones constituyentes de la «noción sintética de vida». Que Foucault eligiera a Cuvier como paradigma del gran «acontecimiento epistemológico» que permitió la emergencia de la noción de vida, nos permite avalar historiográficamente el rastreo arqueológico realizado hasta este punto: como documenta Timothy Lenoir²⁷³, Cuvier estuvo en contacto directo con el pensamiento biológico alemán, fundamentalmente en tanto discípulo de Carl Friedrich von Kiemayer, quien a su vez era miembro de la llamada Escuela de Göttingen, institución donde se ponía en práctica un programa de investigación basado en la embriología inspirada en las tesis de

²⁷¹ R. J. Richards, *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*, University of Chicago Press, Chicago, 2002, p. 218 y ss.

²⁷² Ibid., p. 236.

²⁷³ T. Lenoir, «Kant, Blumenbach and Vital Materialism in German, Biology», en *Isis*, 71, 256 (1980), pp. 77-108.

Kant y Blumenbach²⁷⁴. Asimismo, Huneman ha demostrado que Cuvier asume en su anatomía comparada la crítica kantiana de la finalidad natural, de la que resulta la analítica de la «finalidad objetiva interna» como relación circular entre las partes y el todo.

La aportación específica de Cuvier a ese esquema es la relación del medio (*milieu*) con el organismo. Cuvier explicita que «la razón del modo de ser de cada parte de un cuerpo viviente reside en el conjunto», pero, a su vez, ese conjunto depende de la continua circulación entre el interior y el exterior del organismo viviente²⁷⁵. En la analítica kantiana de la «finalidad objetiva interna» propia de los «seres organizados», cada parte determina a las demás y al todo, al tiempo que cada parte está determinada por el todo. En Cuvier, la determinación del todo remite a la posibilidad de supervivencia en el medio. Cuvier, por tanto, añade a la concepción de organismo una variante conceptual de especial relevancia: el medio (externo)²⁷⁶. La «fuerza formadora» del organismo, en su infinita perfectibilidad, tiene que contar con las condiciones de su medio ambiente para poder seguir (sobre)

²⁷⁴ Cuvier se formó en historia natural en la Academia Caroline de Stuttgart entre 1787 y 1788, periodo en el que redactó su tesis doctoral, *De electricitate dicta animalis*, bajo la tutela de Kielmayer. Cfr. *ibid.*, pp. 100 y sigs.

²⁷⁵ «De este modo, debemos modificar la idea que nos habíamos formado sobre el principal fenómeno de la vida: en lugar de una unión constante de las moléculas, debemos ver una circulación constante de fuera adentro, y de dentro afuera, constantemente mantenida y sin embargo determinada según ciertos límites. Los cuerpos vivientes deben ser considerados como hogares en los cuales las sustancias muertas son llevadas sucesivamente para combinarse entre ellas de diversas maneras [...] Se observa tan solo una diferencia en la proporción de las partes que entran y en el torrente de las que salen en función de la edad y de la salud» [«Ainsi doit se modifier l'idée que nous étions formée d'abord du principal phénomène de la vie: au lieu d'une union constante dans les molécules, nous devons y voir une circulation constante du dehors au dedans, et du dedans au dehors, constamment entretenue et cependant fixée entre certaines limites. Les corps vivants doivent donc être considérés comme des foyers dans lesquels les substances mortes sont portées successivement pour se combiner entre elles de diverses manières [...]. Seulement il faut observer qu'il y a une différence, dépendante de l'âge et de la santé, dans la proportion des parties qui entrent dans ce torrent, et de celles qui en sortent», G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, Hippolyte Tilliard, Paris, 1835 (2ª), t. I, pp. 4-5, disponible en http://books.google.es/books?id=Akg4AAAAMAAJ&pg=PA4&lpg=PA4&dq=cuvier+and+circulation+continue+du+dehors+au+dedans&source=bl&ots=0FPfXgNw2b&sig=gzx6cOn-vQvRROfiRcXB4KAL6_w&hl=en&sa=X&ei=rd3nUPjjMMGFhQfEkoDQBQ&ved=0CDEQ6AEwAA#v=onepage&q=cuvier%20and%20circulation%20continue%20du%20dehors%20au%20dedans&f=false [última consulta: 5/1/2013].

²⁷⁶ «Este movimiento general [la circulación entre el interior y el exterior, que en la cita anterior Cuvier identifica con la actividad vital misma, que varía según la edad y la salud del cuerpo viviente] y común a todas las partes es hasta tal punto la esencia de la vida, que las partes que separamos de un cuerpo viviente no tardan en morir, porque no tienen movimiento propio, y no hacen sino participar en el movimiento general que produce su reunión: de tal modo que, según la expresión de Kant, la razón del modo de ser de cada parte de un cuerpo viviente reside en el conjunto, mientras que, en los cuerpos brutos, cada parte contiene en sí misma la razón de su existencia» [«Ce mouvement général et commun de toutes les parties est tellement ce qui fait l'essence de la vie, que les parties que l'on sépare d'un corps vivant ne tardent pas à mourir, parce qu'elles n'ont point elles-mêmes du mouvement propre, et ne font que participer au mouvement générale que produit leur réunion; en sorte que, selon l'expression de Kant, la raison de la manière d'être de chaque partie d'un corps vivant reside dans l'ensemble, tandis que, dans les corps bruts, chaque partie l'a en elle-même», *ibid.*, p. 5]. Esta referencia de Cuvier a Kant justifica nuestra análisis de las condiciones epistémicas de posibilidad de la noción de «vida», con independencia del ámbito disciplinar en el que se produce cada innovación conceptual.

viviendo, para seguir formándose. Como más adelante estudiaremos, el concepto de «medio», como variable constitutiva de la dinámica vital, será un condicionante epistemológico de la gubernamentalidad biopolítica tematizada por Foucault, quien accederá a ella a través del ensayo de Canguilhem *Le vivant et son milieu* (1947)²⁷⁷.

II. 2. 2. 3. LA FORMACIÓN DE LA NOCIÓN DE «VIDA» EN EL ORDEN DEL DISCURSO FILOSÓFICO: DE LA SALVACIÓN A LA SALUD ORGÁNICA EN EL IDEALISMO TRASCENDENTAL (A TRAVÉS DE LAS NOCIONES DE «ORGANISMO» Y DE «EXCITABILIDAD»)

El recorrido realizado hasta este punto ha tratado de mostrar cuáles son las transformaciones epistemológicas y los nuevos conceptos que, siguiendo la tesis de Foucault, dieron lugar al concepto de «vida»²⁷⁸. Asimismo, hemos indicado cuál es el puente que permite que este nuevo concepto entre en el orden del discurso filosófico, a saber: la «interpretación de la noción de «impulso formador» (*Bildungstrieb*) —en la versión de Blumenbach y Wolff— realizada por Kant a través de su definición de «organismo». El objetivo, con ello, ha sido demostrar que el orden del discurso filosófico pasó a formar parte de la positividad en la que se producen las transformaciones y la producción de conceptos que posibilitaron la emergencia del concepto de «vida», sin especial relación de fundamentación respecto al resto de disciplinas implicadas. Al mismo tiempo, con ello queremos sacar a la luz el complejo bucle de retroalimentación hermenéutico, según el cual la historia epistemológica del vitalismo de las ciencias de la vida decimonónicas realizado por Canguilhem —y que estudiaremos a continuación— está condicionado por el vitalismo filosófico, al menos tal y como cristaliza en el pensamiento de Friedrich Nietzsche.

La transposición filosófica de las transformaciones hasta ahora estudiadas viene dada por la lectura idealista de la analítica de la finalidad kantiana, que puede ser sintetizada como una progresiva identificación de la voluntad autónoma pura y de la vida que culmina en la *Naturphilosophie* de Schelling. La voluntad pura implicaba un modelo defectivo, una eterna perfectibilidad de la voluntad que en el orden de la vida se reflejaba en la perenne

²⁷⁷ Se trata de una conferencia impartida en el Collège de France durante el curso 1946-1947, no publicado hasta entonces: G. Canguilhem, «Le vivant et son milieu», en Id., *La connaissance de la vie*, op. cit., pp. 129-154 [«El viviente y su medio», en *El conocimiento de la vida*, op. cit., pp. 151-181].

²⁷⁸ Recordemos que nuestra hipótesis se basa en la definición de la vida como «indicador epistemológico» brindada por Foucault en 1971, con ocasión de su entrevista televisada con Noam Chomsky, transcrita en N. Chomsky, M. Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder*, op. cit., p. 13.

auto-organización del organismo. Por ello la radical novedad introducida por la filosofía idealista de la naturaleza fue la equivalencia entre el reino espiritual y el natural. A su vez, esta equivalencia fue la condición de posibilidad discursiva del deslizamiento desde la lectura teológica de esa perfectibilidad en términos de reconciliación y salvación, hacia una lectura bio-médica, en la que la salvación es sustituida por la salud: gracias a la coincidencia entre voluntad y vida—la vida, en el idealismo trascendental, pasa a ser vacía voluntad de vida, vacía voluntad de Sí—, entre espíritu y naturaleza, se produce la coincidencia entre el viejo problema teológico del mal y el nuevo problema biológico de la enfermedad²⁷⁹. Este es el proceso que culmina en la dialéctica de la salud y la enfermedad en Nietzsche.

Davide Tarizzo señala que, en Fichte, esta identificación se produce en el concepto de «anhelo» (*Sehnen*)²⁸⁰. Con él, Fichte significa la manifestación de la necesidad que motiva la tendencia (*Streben*) a la continua apropiación de sí mediante la negación del No-Yo²⁸¹. Más concretamente, el anhelo es la comprensión de la distancia entre dicha tendencia originara (*Urtrieb*, la libertad plena, su ser originario) y su limitación²⁸². En él se funden la «tendencia» —entendida como puro espíritu— y el «impulso» (*Trieb*)²⁸³ —como ser natural—: «el *anhelo* es la conciencia que tengo de mi impulso natural, la frontera entre la necesidad y la libertad»²⁸⁴. En el anhelo, por tanto, vienen a coincidir la «nuda vida» (*blosses Leben*)²⁸⁵ y la voluntad²⁸⁶. Este proceso de identificación llega a su punto álgido

²⁷⁹ D. Tarizzo, *La vita, un' invenzione recente*, op. cit., p. 71

²⁸⁰ Ibid., p. 54.

²⁸¹ J. Rivera de Rosales, «Presentación», en J. G. Fichte, *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres*, trad. de J. Rivera de Rosales, Akal, Madrid, 2005, p. 24.

²⁸² Ibid., p. 23.

²⁸³ Al elegir la raíz *Trieb* (impulso) en lugar de *Kraft* (fuerza), como en cambio hace Kant, tanto Fichte como después Schelling pretendían mostrar que en esta función del organismo se encerraba ya una cierta apariencia de libertad. *Trieb* es, en efecto, un término técnico en la filosofía fichteana, que hace referencia al motor de la actividad humana. Schelling, por su parte, tomándolo de la esfera ética, sólo lo aplica a seres orgánicos, nunca a sustancias inanimadas, a las que corresponde mejor el término *Kraft*. Cfr. J. Rivera de Rosales, V. E. López Domínguez, en F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, trad. y ed. de J. Rivera de Rosales, V. E. López Domínguez, Anthropos, Madrid, 1988, p. 448, n. 74.

²⁸⁴ «Yo me encuentro como un todo orgánico tendente a la conservación: este es mi impulso natural, que determina lo que me apetece o me disgusta. Pero yo no soy sólo naturaleza, sino a la vez conciencia; el anhelo es la conciencia que tengo de mi impulso natural, la frontera entre la necesidad y la libertad, pues en cuanto el impulso llega a mi conciencia soy yo el que obro satisfaciéndolo o impidiendo su satisfacción. Entonces la fuerza natural se transforma en *mi fuerza*», *ibid.*, p. 39.

²⁸⁵ Concepto puesto en circulación en la filosofía contemporánea de lo biopolítico por Giorgio Agamben, en referencia a su empleo por parte de Walter Benjamin en el texto de 1920 «Zur Kritik der Gewalt», *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, vol. II, 1, 1977; cfr. G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pp. 84-89. En Fichte, hace referencia a lo que hemos venido calificando como «noción sintética de vida», tal como es pensada por la filosofía. Ese vitalismo filosófico es el que, declinado según la dicotomía salud-enfermedad en Nietzsche, pasará al siglo XX y condicionará la aproximación epistemológica de Canguilhem al nacimiento de las ciencias de la vida en el siglo XIX.

con Schelling, para quien «la vida es la autonomía en el fenómeno, el esquema de la libertad en cuanto se revela en la naturaleza»²⁸⁷. La vida es el *analogon* visible del ser espiritual, que se intuye como objeto que tiene en sí un principio de movimiento interno. En el *Sistema del idealismo trascendental*²⁸⁸, a través del organismo la Inteligencia se intuye en tanto sucesión mantenida por un principio interno de actividad, como un ser que se desarrolla a partir de un núcleo originario, creciendo a medida que incorpora el medio que lo rodea para transformarlo, autoproduciendo los órganos que lo integran según sus propias necesidades, y conformando un todo en el que cada una de sus partes adquiere sentido en relación a la totalidad²⁸⁹. La vida es, por ello, el proceso de perenne auto-organización del viviente que hace así manifiesta la dinámica de la voluntad autónoma pura. Al hacerlo, esa perenne perfectibilidad aparece como *voluntad de salud* del organismo, de superación de todo elemento que pueda ir en contra del proceso vital: la vida es un equilibrio siempre restablecido y siempre nuevamente turbado.

Nos interesa destacar al respecto que, en el *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), Schelling analiza estos procesos a partir del concepto de «excitabilidad» (*Erregbarkeit*), que será importante asimismo para la teoría de la individuación biológica en Nietzsche y Canguilhem²⁹⁰. La excitabilidad, característica de todo ser vivo y conceptualizada por John Brown (1735-1788), actúa para Schelling como mediador entre el mundo orgánico y el inorgánico, dado que toda excitación supone como causa la presencia de un estímulo externo, cuya última procedencia es el mundo de la materia inerte. Todas las actividades vitales, por tanto, tienen su fundamento en una

²⁸⁶ Para Fichte, esa defectividad es también manifiesta en el cuerpo humano, que diferencia del de los demás seres vivos no es sólo organizado, sino también «articulado», lo cual implica plasmabilidad y posibilidad de cambio. Nace así la consideración defectiva de la condición humana que en la primera mitad del siglo XX desarrollarán autores como Arnold Gehlen, Helmut Plessner y Günther Anders. Cfr. al respecto D. Tarizzo, *La vita, un' invenzione recente*, op. cit., pp. 56-57.

²⁸⁷ «§ 8. Si debo dominar el mundo de los fenómenos y regir la naturaleza según leyes morales, la causalidad de la libertad debe entonces *revelarse (offenbaren)* a través de la causalidad *física*. La libertad en general solo puede proclamarse mediante la autonomía originaria. [...] § 9. Esta causalidad se llama *vida*. La *vida* es la autonomía en el fenómeno, el esquema de la libertad, en tanto que se revela en la naturaleza. Devengo por eso necesariamente un ser *viviente*», F. W. J. Schelling, «Nueva deducción del derecho natural», trad. de F. Oncina Coves, *Thémata. Revista de Filosofía*, 11 (1993), pp. 217-253, pp. 227-8.

²⁸⁸ La deducción de la naturaleza orgánica se encuentra en F. W. J. Schelling, *Schelling Werke*, ed. de M. Schröter, Münchner Jubiläumsdruck, I, pp. 489-500; [trad. esp. cit., *Sistema del idealismo trascendental*, pp. 289-300].

²⁸⁹ J. Rivera de Rosales, V. E. López Domínguez, «Introducción», en F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, op. cit., p. 59.

²⁹⁰ Cfr. trad. esp. de A. Leyte, F. J. W. Schelling, «Introducción al proyecto de una filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización de un sistema de esta ciencia», en Id., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 69-170.

dualidad exterior-interior que tiende a ser suprimida a través de una interiorización del entorno²⁹¹. Esta «interiorización», de la que el concepto de «excitabilidad» es condición de posibilidad, será la clave desde la que se pensará la *individuación* biológica en Nietzsche —como *asimilación*—, Kurt Goldstein —como *centración*— y Canguilhem —como *regulación*—. Se deriva de ello que el «impulso de formación» (*Bildungstrieb*)²⁹² es un momento del desarrollo de la «excitabilidad». Concretamente, es la fuerza de producción que exterioriza todas las funciones orgánicas y mantiene la unidad e identidad del producto hasta su desarrollo completo, para transformarse entonces en fuerza reproductora. Su meta, pues va más allá de la existencia del individuo para asegurar la existencia de la especie.

Lo que interesa a Schelling es el autorreconocimiento absoluto en la que la Inteligencia se identificaría con su organización. Esta sería la base sobre la que se asienta el sentimiento de *salud*: la transparencia de la inteligencia a través del organismo, su silencio, la ausencia de obstáculos o interferencias. Al contrario, una ruptura de esa identidad causaría el sentimiento de enfermedad. La concepción idealista de la salud y la enfermedad, por ende, no se debe a un desarreglo de la materia, sino que caen dentro de la esfera de la representación²⁹³.

Se pueden desgranar así tres características de la noción idealista de vida²⁹⁴. En primer lugar, la vida —entendida como fuerza-de-vida— conquista la anterioridad ontológica respecto a las formas-de-vida, al igual que ocurría con la «fuerza formadora» en todas las variantes antes presentadas: es ella la que define a los seres vivientes, y no a la inversa. En segundo lugar, la ínsita defectividad de la vida puede entenderse como un continuo intento de sobreponerse a lo inorgánico —recordemos los planteamientos de Maupertuis y Buffon—, es decir, de lo que se opone a su constante impulso auto-organizador. La vida, pensada a través de la noción de organismo, queda así intrínsecamente vinculada a la negatividad de lo inorgánico, a la disfuncionalidad y, con ello, a la enfermedad. El tercer rasgo, propio del idealismo trascendental, es la eterna progresividad de la vida, que tiende por tanto a la absolutización del organismo, como acabamos de comprobar a través de nuestra referencia a Schelling. Este último aspecto será desarticulado por la filosofía de Nietzsche, para quien la vida, aunque entendida como

²⁹¹ F. W. J. Schelling, *Schelling Werke*, ed. de M. Schröter, Münchner Jubiläumsdruck, II, pp. 155-220, citado por J. Rivera de Rosales, V. E. López Domínguez en *idem*.

²⁹² F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, op. cit., p. 496 [trad. esp. cit., p. 297].

²⁹³ J. Rivera de Rosales, V. E. López Domínguez, «Introducción», en *ibid.*, p. 61.

²⁹⁴ D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, op. cit., p. 63.

constante remonte de la enfermedad, no es comprendida en una tendencia progresiva. En cambio, todavía para Schelling, en la especie humana la Naturaleza se revela Historia y la Historia se revela Naturaleza en nombre de una infinita «progresividad». El fin último que orienta así la Historia y el progreso es la autonomía absoluta (la libertad) y la organicidad absoluta, es decir, la salud. La salud, por tanto, es una quimera, una «idealidad» del género humano. Y «la enfermedad [...] en calidad de desorden introducido en la naturaleza por el mal uso de la libertad, [es] la verdadera contraimagen del mal o del pecado»²⁹⁵. Esta apreciación schellingiana revela la coincidencia entre el viejo problema teológico del mal, y el nuevo problema biológico de la enfermedad, en la que hemos cifrado la gran aportación del idealismo trascendental —en la medida en que la vida es la manifestación de la libertad en la naturaleza— a la «noción sintética de vida». La acepción biomédica contemporánea del vitalismo filosófico, así, resultará de una secularización completa de esta versión idealista.

Judith Schlanger ha señalado en este periodo la clave para un tránsito desde el esquema teológico al médico-moral. Según constata en su importante obra *Les métaphores de l'organisme*, en este enclave «la vida orgánica se convierte en el modelo de la vida libre»²⁹⁶. Esa vida, a su vez, es una constante lucha contra la degeneración a la que por naturaleza tiende, concepción negativa de la vida formulada en términos fisiológicos por Xavier Bichat. Colegimos de todo ello que la normalidad vital, entendida por la filosofía idealista como continua actividad de auto-organización, está intrínsecamente ligada a la enfermedad. La vida es consubstancial a la enfermedad, no a la salud. Ese pesimismo metafísico, que relega la salud al estatuto de «ideal regulativo», es el que Schopenhauer lleva a la máxima expresión, y contra el cual Nietzsche tratará de formular una relación inmanente entre la salud y la enfermedad que será clave para los intentos de desarrollar una biopolítica afirmativa durante el siglo XX.

II. 2. 3. DE LA ONTOLOGÍA SALVAJE A LA ONTOLOGÍA BIOLÓGICA DE LA INDIVIDUACIÓN A PARTIR DE FRIEDRICH NIETZSCHE

²⁹⁵ F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, trad. de A. Leyte, Anthropos, Madrid, 1989, p. 183 [366].

²⁹⁶ «L'organique, le vivant et le libre sont à cet égard liés comme la triple expression d'une même aspiration. [...] La vie organique est le grand type de la vie libre. Sans oppression, sans contrainte, l'épanouissement spontané des organes est l'agent harmonieux de la réalisation totale de l'organisme, qui coïncide avec sa fin rationnelle; l'élan vital ne saurait avoir autre objet que le Bien», J. Schlanger, *Les métaphors de l'organisme*, op. cit., p. 121.

Nietzsche es, en efecto, el nódulo de transmisión de las transformaciones operadas en la noción de vida durante el siglo XIX y la corriente filosófica del siglo XX que culmina en la reflexión sobre la biopolítica. Dicho de otro modo, si esas transformaciones son reflexionadas por la filosofía, se debe a la mediación que supone la recepción del pensamiento nietzscheano. Como es bien sabido, en la obra de Schopenhauer, la búsqueda de la manifestación fenoménica de la voluntad autónoma pura es llevada al extremo de hacer de la Voluntad el principio ontológico fundamental del que las formas-de-vida serían sólo vanas representaciones. La vida es en Schopenhauer esa voluntad ciega de sí misma, que se manifiesta de forma privilegiada en el crecimiento incesante de los seres orgánicos, en la constante organización de los cuerpos²⁹⁷. El pensamiento de Nietzsche recoge en la noción de «voluntad de poder» esa fundamentación ontológica, que hace de la «noción sintética de vida» el basamento de todo lo que hay. Sin embargo, Nietzsche declina esa suerte de «todo vital» a través de las novedades conceptuales brindadas por la teoría celular, la embriología y la patología de su tiempo. Como resultado de ello, ese fundamento de la «ontología salvaje» es, en Nietzsche, circunscrito a los límites de la individualidad biológica. La fuerza-de-vida se torna en Nietzsche una miríada de fuerzas que luchan por prevalecer en el organismo individual. Y, en esa lucha, el medio ambiente es incorporado, asumido dentro de las fuerzas confrontadas. La obra de Nietzsche, de este modo, va a resultar un catalizador de las transformaciones epistemológicas que tienen lugar en el ámbito de las incipientes ciencias de la vida. A través de su obra, dichas transformaciones pasarán al orden del discurso filosófico del siglo XX, para lo cual Canguilhem tendrá un papel fundamental.

²⁹⁷ No podemos detenernos aquí a considerar el lugar que la consideración de la finalidad objetiva interna desempeña en el proceso de objetivación de la Voluntad descrito por A. Schopenhauer en *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818), [trad. esp. de P. López de Santamaría, *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta, Madrid, 2004]. Nos interesa tan solo constatar la formación en el orden del discurso filosófico del mismo campo epistémico que hemos investigado en el ámbito de las incipientes ciencias de la vida. De ahí que Schopenhauer sentencia que «según que el organismo consiga superar en mayor o menor grado aquellas fuerzas naturales que expresan los grados inferiores de objetividad de la voluntad, se convertirá en una expresión más o menos perfecta de su idea», *ibid.*, p. 174 [trad. esp. cit., 201]. Como constatábamos más arriba con J. Schlanger, *Les metaphors de l'organisme*, *op. cit.*, p. 121, el ideal romántico de lo absoluto es el de una vida orgánica que no encuentra obstáculo alguno en su desenvolvimiento. En su pesimismo ontológico, la voluntad de vivir en Schopenhauer se presenta como una constante lucha contra sí mismo, que Nietzsche reformulará a través de Roux y Haeckel, como veremos en el apartado subsiguiente. Sirva como ejemplo el modo en que Schopenhauer hace referencia al experimento de Trembley más arriba mencionado: «El pólipo joven que crece como una rama y luego se separa de ella, lucha ya con esta por la prese que se le presenta cuando todavía está sujeta a ella, de forma que una se la arranca a la otra de la boca (Trembley, *Polypod*. Ii, p. 110, I iii., p. 165)», *op. cit.*, 176 [trad. esp. cit., p. 202].

Antes de proceder al estudio pormenorizado de esta recepción nietzscheana de las transformaciones en la noción biológica de vida, resulta obligado hacer una digresión previa acerca del modo en que las funciones orgánicas, así como la dinámica entre la salud y la enfermedad, son extrapoladas por Nietzsche al ejercicio de la crítica de la cultura y de la civilización.

II. 2. 3.1. LA VIDA COMO REMONTE DE LA ENFERMEDAD

Lo que interesa a los fines de la presente investigación, no obstante, es la declinación nietzscheana de ese principio vital en términos de salud y enfermedad, que constituye su especificidad respecto al pesimismo ontológico de Schopenhauer. Para este, el principio de individuación suponía una mera estratagema de la voluntad para preservarse a sí misma, que tornaba toda existencia individual y toda representación de la conciencia una apariencia vana en sí misma asignificativa. En Nietzsche, en cambio, el modo de enfrentar esa misma constatación permite una distinta valoración de la existencia individual, referida tanto a individuos propiamente dichos como a pueblos y culturas. Una vez asumida la imposibilidad de la salvación, la recuperación salud es en el pensamiento de Nietzsche la finalidad de una existencia constitutivamente enferma. Es más, la enfermedad es para Nietzsche la condición insoslayable de la concepción de la salud. Como a continuación pasaremos a analizar someramente, la enfermedad adquiere así un doble sentido en el pensamiento nietzscheano: por un lado designa la inherente constitución defectiva del hombre y, por otro, la actitud imputable del que no sabe enfrentarse a esa misma constitución. Bajo esa ambigüedad semántica se halla la misma comprensión de la relación entre fuerza-de-vida y formas de vida que se constituyó en el discurso naturalista del siglo XIX.

Nietzsche es por tanto la clave para que esta «ontología salvaje» que indica el término vida, declinada en la dicotomía salud-enfermedad, sea recibida por el pensamiento francés del siglo XX. En el capítulo siguiente señalaremos el papel de Georges Canguilhem en esa recepción, así como su posterior influjo en un Michel Foucault que cierra uno de sus textos dedicado explícitamente a la interpretación del pensamiento nietzscheano constatando que «en nuestro tiempo, la salud ha sustituido a la salvación»²⁹⁸.

²⁹⁸ M. Foucault en «Nietzsche, Freud, Marx», *Dits et écrits I. 1954-1875*, op. cit., nº 46 (1967), p. 607.

La comprensión de la dialéctica salud-enfermedad en el pensamiento nietzscheano requeriría un análisis de la noción de cuerpo y de su rol nuclear para el que sería necesario un aparato exegético que escapa a nuestros objetivos. Baste señalar que Nietzsche define el cuerpo como una constante confluencia de fuerzas entre las cuales siempre hay «un amo y un pastor»²⁹⁹. Entre estas fuerzas, por lo tanto, se establece una relación de jerarquía y poder³⁰⁰. Es por ello que «toda filosofía que sitúe la paz por encima de la guerra es una mala comprensión del cuerpo», ya que el cuerpo es el resultado *siempre provisional* del conflicto de fuerzas que lo constituyen. El cuerpo es así comprendido según un principio político determinado por la anterioridad del conflicto respecto a toda unidad. En el cuerpo nietzscheano no existe ni soberanía (dominio integral de uno) ni igualdad entre las fuerzas encontradas, sino perenne afán de superarse unos a otros. La vida, tal como se manifiesta en el cuerpo, no es una fuerza-de vida *una*, sino un conflicto de fuerzas enfrentadas.

Tal y como ha sido constatado por innumerables comentadores, el cuerpo juega en el pensamiento de Nietzsche el papel de «centro de gravedad»³⁰¹ a partir del cual es pensado el sentido no sólo a un nivel existencial individual, sino también histórico y cultural. En la medida en que Nietzsche hace del cuerpo la «gran razón» inconsciente en la que estaría incluida la conciencia³⁰², la formación del sentido es caracterizado como un proceso de «incorporación activa»³⁰³ de experiencias que significa «remontar, formar, transformar»³⁰⁴, y que permite al espíritu tener el sentimiento de crecimiento y de multiplicación de la *fuerza*³⁰⁵. El cuerpo se convierte así en filtro explicativo de todo proceso de formación de conocimiento a nivel individual, antropológico, científico y cultural (releer toda la historia de Europa a través del «hilo conductor del cuerpo»), destacando por su potencial explicativo las metáforas digestivas³⁰⁶. La ciencia, desde el punto de vista de la genealogía

²⁹⁹ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von G. Colli, M. Montinari, de Gruyter, München, 1988, Bd. 4, ASZ [trad. esp. de A. Sánchez Pascual, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2005, I, “De los despreciadores del cuerpo”, pp. 64-66].

³⁰⁰ Remo Bodei ha demostrado el peso que tuvieron en esta formulación las teorías contemporáneas biológicas y médicas de autores como Roux, Mayer, Foster y Ribor. Cfr. Al respecto R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano, 2004 (5ª), pp. 83-116.

³⁰¹ J. Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Anthropos, Barcelona, 1998.

³⁰² F. Nietzsche, KSA, Bd. 4, ASZ [trad. esp. cit., *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 65]-

³⁰³ P. Montebello, *Vie et maladie chez Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2001, p. 67 y sigs.

³⁰⁴ F. Nietzsche, KSA, Bd. 12, NF, Herbst 1887 10[18] [trad. esp. de J. L. Vermal y J. B. Llinares, *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 303].

³⁰⁵ F. Nietzsche, KSA, Bd. 5, JGB, VII, § 230 [trad. esp. de A. Sánchez Pascual, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Alianza, 2007 (8ª), p. 190].

³⁰⁶ «A una multiplicidad de fuerzas ligadas mediante un proceso común de alimentación le llamamos “vida”. A este proceso de alimentación pertenecen como medios de su realización, los que se llama sentir, representarse, pensar, o sea: 1) La resistencia contra las demás fuerzas, 2) Una organización de las mismas según su forma y su ritmo, 3) Una evaluación en función de su animación o rechazo», F.

nietzscheana, es el resultado de la acumulación normalizada de los productos de la incorporación, con objeto de conservar al hombre y hacerlo más fijo e inmutable³⁰⁷.

Si hacemos referencia a esta teoría corporal del conocimiento y la cultura es porque la concepción nietzscheana de la salud vendrá asociada al vigor normativo del cuerpo capaz de asimilar en sí lo externo, de «remontar, formar y transformar», por oposición al cuerpo que trata de inmunizarse ante toda transformación por venir. Saludable será el cuerpo o la cultura capaz de *asimilar* lo otro en lo mismo, transformándolo y transformándose en el proceso. El cuerpo o la cultura enferma será, en cambio, la incapaz de esa incorporación, el que padece «dispepsia»³⁰⁸. La expresión médica de este ideal normativo y cultural, es explícitamente atribuido a la filosofía en el § 2 del Prólogo de la *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), en el que anuncia la llegada de un «filósofo médico» capaz de «estudiar el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de una raza, de la humanidad»³⁰⁹, y que tenga el coraje de evidenciar que la motivación de la filosofía no es encontrar la verdad, sino propiamente *la salud*. Parece incluso que en 1873 Nietzsche planeó la redacción de una «consideración intempestiva» titulada *Salud y enfermedad*, dedicada a una teoría de la vida sana (*Gesundheitslehre des Lebens*) y de la higiene, temáticas que terminaron por constituir el hilo conductor de toda su obra³¹⁰. En *Ecce homo* entre otros lugares, constata que su pensamiento se consagró a observar desde la enfermedad los conceptos más sanos, y desde la sobreabundancia indagar en el instinto de decadencia. Esto permite discernir cuáles es los distintos sentidos de la salud y la enfermedad en el conjunto del pensamiento nietzscheano: la salud es relativa a la enfermedad y se cifra en la capacidad de «remontar» (*Verwindung*) la enfermedad presente³¹¹. Al contrario, degeneración indican la incapacidad de remontar la enfermedad y, por ende, de ser saludable³¹².

Nietzsche, F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 10, *NF*, Winter 1883, 24 [14] [trad. esp. de D. Sánchez Meca y J. Conill, *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 445].

³⁰⁷ Para esta extrapolación cultural de la función digestiva en Nietzsche, cfr. E. Blondel, *Le corps et la culture*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

³⁰⁸ Sobre el estómago, la digestión y los efectos espiritualmente nocivos de un régimen pernicioso para la digestión, cfr. F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 6, *EH*, VII, § 1.

³⁰⁹ F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 3, *FW*, Vorrede, § 1 [trad. esp. de G. Cano F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 3]; cfr. al respecto D. R. Ahern, *Nietzsche as Cultural Physician*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995.

³¹⁰ L. Cherlonneix, *Nietzsche: santé et maladie, l'art*, Harmattan, Paris, 2002, p. 54.

³¹¹ «Quien está a menudo enfermo no sólo tiene un goce mucho mayor en la salud por sus frecuentes curaciones, sino también un sentido sumamente agudo para lo sano y lo enfermo en sus obras y acciones, propias y ajenas; de modo que precisamente los escritores enfermizos [...] entienden más que los físicamente robustos de la filosofía de la salud y la curación del alma y de sus preceptores: la mañana, el

Esta tesis de la «gran salud» como activo remonte a la enfermedad, conjugada con la interpretación de la definición de vida en Bichat como el conjunto de fuerzas que resisten activamente a la muerte, serán dos de las referencias recurrentes para la formulación de una normatividad inmanente a la vida en el pensamiento de Canguilhem. El propio Nietzsche declara en el § 26 de la *Fröhliche Wissenschaft*, a la manera de Bichat, que vivir significa «derribar continuamente algo de uno mismo que quiere morir»³¹³. Esta «gran salud» —añade en el § 382— no se posee, sino que se conquista continuamente «puesto que una y otra vez se abandona»³¹⁴. Que el propósito terapéutico del filosofar nietzscheano busca instaurar este *ethos* saludable viene asimismo demostrado por el deseo de Zaratustra de que la Tierra devenga un lugar de curación³¹⁵.

II. 2. 3. 2. LA SALUD COMO FUERZA, LA ENFERMEDAD COMO FORMA: MALINTERPRETACIONES EN LA LECTURA BIOPOLÍTICA CONTEMPORÁNEAS

Esta interpretación nietzscheana de la salud como constante curación permite postular un modelo biopolítico basado en la creatividad normativa de la vida. Con ello, entendemos de modo preliminar la capacidad de la vida para darse sus propias normas en función las necesidades de un equilibrio interior, y no de la adecuación a una norma interior. Esta noción de «normativa» será en núcleo de la propuesta de Canguilhem, que desarrollaremos más adelante. Ello difiere de un modelo que concibiera la salud como ausencia de enfermedad. De hecho, la enfermedad en un organismo sano es síntoma de que las fuerzas saludables están operando, pues la enfermedad propiamente dicha sería la incapacidad del organismo para recuperarse. «Lo que no me mata me hace más fuerte», repite Nietzsche en varias ocasiones a lo largo de su obra. Y si no más fuerte, me hace «otro», pues como

sol, el bosque y el manantial», F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 8, *NF* 47 [trad. esp. de A. Brotons, *Humano, demasiado humano II, Fragmentos póstumos (Primavera 1878-noviembre 1879)*, Akal, Madrid, 2001, §356 «Provecho de la salud delicada», p. 105].

³¹² Algunos comentadores han denominado esta concepción como «salud dinámica» para distinguirla de la «salud equilibrio». Esta última, que tiene sus referentes clásicos en la tradición médica de Paracelso y en el hipocrático equilibrio de los humores, es subsidiaria en Nietzsche. En el §76 de *La voluntad de poder*, y a propósito de un comentario acerca de Claude Bernard, Nietzsche considera que «así como el mal puede ser considerado como una exageración, una desproporción y ausencia de armonía, el bien puede ser un régimen preventivo contra el peligro de la exageración, de la falta de armonía y de la desproporción». M. Letteri, «The Theme of Health in Nietzsche's Thought», *Man and World*, vol. 23, 4 (1990), pp. 405-417; M. Pasley, «Nietzsche's Use of Medical Terms», en Id., *Imagery and Thought, a Collection of Essays*, Methuen, London, 1978, pp. 123-158.

³¹³ F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 3, *FW*, § 26 [trad. esp. cit., p. 123].

³¹⁴ Ibid., § 382 [trad. esp. cit., p. 403].

³¹⁵ Para este tema, cfr. F. Duque, *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Nobel, Oviedo, 2007, pp. 75-133.

constatará Canguilhem, el cuerpo no es un dato natural sino que es siempre producido³¹⁶. Todo gran progreso, añade Nietzsche, «debe ir precedido de un debilitamiento parcial. Las naturalezas más fuertes mantienen el tipo, las más débiles ayudan a desarrollarlo. [...] Un pueblo que en algún punto se gangrena y debilita, pero que en conjunto es todavía fuerte y sano, es capaz de absorber y de incorporar con ventaja la inoculación de lo nuevo»³¹⁷. En definitiva, la salud es la creatividad, el vigor normativo de un organismo para *incorporar*³¹⁸ lo nuevo, para *asimilarlo* e integrarlo en su proceso de organización normal. En suma, para *normalizarlo*.

De esta concepción de la salud como «normalización» del elemento patológico se deducirá un modelo biopolítico distinto al que contempla la salud como ausencia de contaminación. De hecho, el § 202 de *Aurora* parece sentar la base del dispositivo biopolítico de seguridad que estudiaremos con Foucault en la III parte de esta tesis. Como analizaremos, la biopolítica implica una objetivación de la población como objeto de saber, a través de un conocimiento estadístico que cifra el índice de elementos anormales o patológicos que la sociedad es capaz de albergar en su interior. En el citado fragmento, Nietzsche parece anunciar esta concepción médico-social: «ningún pensador ha tenido aún el valor de medir la *salud* de una sociedad y de los individuos que la componen con arreglo al número de parásitos que sostiene»³¹⁹. La salud de una sociedad, así, implica la incorporación normalizadora del elemento patógeno, algo completamente opuesto al modelo de la pureza, como también a concepción de una salud *orto-normativa*, a la cual habría que adaptarse y en función de la cual se establecería una serie de normas fijas. La salud es, frente a estas, la capacidad de neutralizar el elemento parasitario integrándolo en una normalidad que, por tanto, acepta ser modificada en una cierta dosis. La gubernamentalidad biopolítica que estudiaremos en capítulos sucesivos no consistirá en

³¹⁶ En un tono del todo nietzscheano: «Ese cuerpo es, a un tiempo, dado y producido. Su salud es, simultáneamente, un estado y un orden», G. Canguilhem, «La santé, concept vulgaire et question philosophique», en *Cahiers du séminaire de philosophie*, 8 (1988), pp. 119-133; compilado en Id., *Écrits sur la médecine*, Presses Universitaires de France, 2001 (4ª) [trad. esp. de I. Agoff en «La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica», en Id., *Escritos sobre medicina*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2004, pp. 49-68, p. 58].

³¹⁷ KSA, Bd. 2, *MaM*, §224 [trad. esp. de A. Brotons Muñoz, *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 2001, § 224 «Ennoblecimiento por degeneración», pp. 151-2].

³¹⁸ Sobre el sentido ontológico de la noción de «incorporación» —que, en tanto asunción de la alteridad exterior en la mismidad del medio orgánico, que nosotros equipararemos a «asimilación»—, cfr. J. M. Navarro Cordón, «Nietzsche: de la libertad del mundo», en J. L. Villacañas (ed.), *La filosofía del siglo XIX. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía EIAF*, v. 23, Trotta, Madrid, 2001.

³¹⁹ F. Nietzsche, KSA, Bd. 3, *Mr*, § 224.

otra cosa que en la regulación de la cifra de elementos patológicos que permite la preservación de la normalidad.

Estudiaremos más adelante cómo ese principio se realiza mediante la implementación de tecnologías de saber sobre la población que normalizan la presencia de lo patológico en su interior, empleando para ello un dispositivo de normas para el mantenimiento de esa normalidad. Ahora bien, esta no es la única deriva biopolítica de la dialéctica salud-enfermedad de Nietzsche. La segunda posible derivación se limita al plano conceptual que, partiendo de la asunción nietzscheana de lo que aquí venimos llamando «noción sintética de vida», interpreta la pugna entre salud y enfermedad como el intento de «liberar» a la vida (entendida como fuerza-de-vida) de las instituciones formales que coartan su constitutiva expansión y creatividad normativa. Esta acepción de la biopolítica, característica de la indagación italiana y, más concretamente, expresada en la obra de Roberto Esposito, parte de una comprensión del biopoder como una imposición herónoma en relación a la vida. Desde esta premisa, todo intento de fijar y conservar una forma-de-vida supone el ejercicio de un poder sobre la vida que la niega en su intrínseca capacidad creativa, formadora y transformadora. Dicha concepción del biopoder se configura en la interpretación de la dialéctica entre salud y enfermedad, entendida como degeneración y decadencia, en el pensamiento de Nietzsche:

Estas primeras consideraciones ya ponen en evidencia que Nietzsche, aún sin formular el término, anticipó todo el recorrido biopolítico que posteriormente Foucault definió y desarrolló en forma autónoma: desde la centralidad del cuerpo como génesis y terminal de las dinámicas sociopolíticas, hasta el rol fundacional de la lucha, y de la guerra, en la configuración de los ordenamientos jurídico institucionales, y la función de la resistencia como contrapunto necesario al despliegue del poder, cabe afirmar que todas las categorías foucaultianas están presentes *in nuce* en el lenguaje conceptual de Nietzsche³²⁰.

Esposito interpreta el vitalismo nietzscheano como una explícita contraposición al primado de la *conservatio vitae* en la tradición filosófico-político moderna, que el profesor napolitano ubica paradigmáticamente en Thomas Hobbes, y que denomina «paradigma de inmunización»³²¹. Si en el hobbesiano «estado de naturaleza» la necesidad inmunitaria es la pasión inicial que motiva a los hombres dominados por el miedo, para Nietzsche es secundaria respecto a otro impulso más originario: la voluntad de poder. Esposito constata cómo, en contraste con todas las filosofías modernas de la *conservatio*,

³²⁰ R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op. cit., p. 137.

³²¹ *Ibid.*, pp. 43-124.

para Nietzsche ésta se subordina al imperativo primario de la expansión, respecto del cual queda reducida al rango de mera consecuencia: «los fisiólogos deberían pensarlo bien antes de postular en instinto de “conservación” como instinto fundamental del ser orgánico. Algo vivo quiere, ante todo, *dar libre curso* a su propia fuerza: la “conservación” es sólo una de las consecuencias de esto»³²². En este pasaje está contenida la antinomia básica que para Esposito define el biopoder, y que él articula conceptualmente a través de la noción de «inmunidad»: el intento de conservar la vida coarta su constitutivo ímpetu expansivo. Toda la obra de Esposito está dirigida a encontrar en el canon filosófico vetas para la formulación de un marco categorial que no comprima la vida bajo un modelo inmunitario-conservador.

Sin embargo, la mera liberación de ese «libre curso» de la fuerza vital entraña su propia consecuencia antinómica: «Querer conservarse a sí mismo es la expresión de una situación de necesidad, una limitación del instinto propiamente fundamental de la vida, que pretende la *expansión del poder* y que, al desearlo, cuestiona y sacrifica muy a menudo la autonconservación»³²³. La conservación es la expresión de un «estado extremadamente penoso», en el que Nietzsche identifica las causas de la degeneración y, por consiguiente, del talante enfermo. Pero, al mismo tiempo, la expansión de poder en la que consiste fundamentalmente la vida, es contraria a la mera autoconservación. O lo que es lo mismo: si bien el intento de conservar la vida conduce a la decadencia, la libre expansión equivale a la muerte.

En la denuncia nietzscheana de la religión, así como de las formas jurídicas y estatales, en tanto meras «mentiras útiles» para la propia conservación que, en contraste, conducen a la decadencia, Esposito encuentra la corroboración de su léxico inmunitario. Según esta lógica, los excesos en la conservación de la vida conducen a su negación, al igual que los tratamientos inmunitarios pueden siempre degenerar en reacciones autoinmunes. «La mayor enfermedad de los hombres nació de la batalla contra sus enfermedades, y los remedios aparentes generaron, a la larga, algo peor de aquello que debían eliminar»³²⁴. El espíritu decadente, en cambio, se atrinchera en la «plaza fuerte» de la previsión y la prevención³²⁵ y, como en todo proceso de inmunización médica, pone en

³²² Citado por R. Esposito en *ibid.*, p. 139.

³²³ F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 3, *FW*, § 349 [trad. esp. cit., p. 342], citado por R. Esposito en *Bíos*, op. cit., p. 139.

³²⁴ Citado por R. Esposito, *Bíos*, op. cit., p. 146.

³²⁵ Citado por R. Esposito en *ibid.*, p. 144.

riesgo de muerte aquello que pretende mantener con vida³²⁶. Esto, para Nietzsche, es síntoma de la «gran enfermedad», la decadencia, entendida como incapacidad para hacer frente a las enfermedades. Un hacer frente que, como hemos visto, consiste en el vigor para incorporar lo patológico a la normalidad a través de una «creatividad orgánica» que será recuperada por Canguilhem en su búsqueda de una «normatividad vital». En términos de normalidad y normatividad, cabe afirmar que esta salud entendida como creatividad normativa creadora y transformadora de formas-de-vida, refuta la idea de una salud normal: «[E]xisten numerosas saludes en el cuerpo [...]. Será necesario que nuestros médicos pierdan la noción de una salud normal, junto con la de una dieta normal y la de un curso normal de la enfermedad»³²⁷. No es la norma la que determina la salud, sino la salud la que crea sus propias normas como *comprensión* (en el doble sentido de conocer e incorporar) de la enfermedad³²⁸.

En suma, Esposito basa su interpretación del biopoder en la antinomia, señalada repetidamente en la obra de Nietzsche, entre conservación y expansión de la vida. Dicho en otros términos, la conservación está implícita en la expansión, pero la expansión compromete y pone en riesgo la conservación³²⁹. Esposito confirma esta interpretación haciendo referencia a los fragmentos póstumos de 1885-1887³³⁰: no sólo aquello que es «útil en relación con el aceleramiento del ritmo de desarrollo es un “útil” distinto del referido a la máxima fijación y durabilidad de aquello que se ha desarrollado» sino que «aquello que favorece la *duración* del individuo podría tornarse una desventaja para su fuerza y plenitud, aquello que conserva al individuo podría retenerlo y frenar su

³²⁶ Es lo que hace el cura asceta o el pastor de almas con el rebaño enfermo: «sin duda, lleva consigo ungüentos y bálsamos, pero necesita primero herir para poder ser médico; por tanto, mientras alivia el dolor causado por la herida, envenena al mismo tiempo la herida», F. Nietzsche, *GM*, II, § 15 [trad. esp. cit., p. 162].

³²⁷ Idem..

³²⁸ R. Esposito, *Bíos*, op. cit., p. 163.

³²⁹ En ese sentido, la gran pregunta legada por Nietzsche al XX sería: ¿cómo curar la vida sin anularla? Supera el límite al que se debe esta investigación la importante tarea de discernir si la «gran política» propugnada por el último Nietzsche, que tiene como primer principio «que la fisiología se convierta en ama y señora de todas las cuestiones» [F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 13, *NF*, 1888-1889 25 [1]; trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, pp. 773-4], significa una voluntad de curación o bien una legitimación de una selección eugenésica. La primera opción implicaría «guerra» de la voluntad de vida como activo remonte de la enfermedad, contra aquella «sed de venganza contra la vida», propia del resentimiento y la mala conciencia inoculada por el cristianismo. La secundaría supondría, un exceso autoinmunitario, al pretender «criar a la humanidad como un todo superior, con implacable dureza frente a todo lo degenerado y parasitario en la vida» (ibid.). cf. al respecto R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op. cit., pp. 148-160; A. Moraleja (ed.), *Nietzsche y la «Gran Política»*. Cuaderno Gris 5, UAM Ediciones, Madrid, 2001; J. E. Esteban, «La máscara política de Dioniso» en F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos sobre política*, ed. y trad. de J. E. Esteban, Trotta, Madrid, 2004, pp. 9-48.

³³⁰ R. Esposito, *Bíos*, op. cit., p. 150.

desarrollo»³³¹. La comprensión nietzscheana de la fuerza-de-vida parece así alcanzar un clímax trágico, por el cual la duración es incompatible con la potenciación de la fuerza. Desde el ángulo inverso, para alcanzar su expansión vital, un organismo debe dejar de sobrevivir o, al menos, exponerse a la muerte. Si, al contrario, la fuerza se limita a sobrevivir, degenera.

Esta aparente aporía se deshace si reparamos en que cuando se habla de la salud de la vida, se hace referencia a la fuerza-de-vida, mientras que los mecanismos de conservación están destinados a proteger las formas-de-vida. La expansión de la fuerza-de-vida compromete la conservación de las formas-de-vida, pero ello no implica un destino trágico desde el punto de vista de la vida entendida como fuerza. Como veremos más adelante, al contrario, en esta salud de la vida, lejos de entender el destino trágico que explota la línea del pensamiento francés desarrollada por Bataille, la tradición que se desarrolla a partir de Georges Canguilhem encontrará el caladero conceptual para formular una normatividad inmanente a la vida, en la que las formas-de-vida no sería moldes impuestos desde el interior a la vida, sino el producto provisional de su propia actividad³³².

En definitiva, las diversas lecturas biopolíticas de la dialéctica entre salud y enfermedad en el pensamiento nietzscheano dependen de la misma diatriba entre la anterioridad del a fuerza-de-vida o de las formas-de-vida, cuya arqueología hemos trazado a través del vitalismo y de los debates embriológicos de finales del siglo XVIII. La «biopolítica negativa» criticada por Roberto Esposito considera que las formas-de-vida son independientes y externas respecto a la fuerza-de-vida fundamental; la anterioridad de la fuerza-de-vida, en cambio, permite pensar las formas-de-vida como producciones, normas inmanentes a esa fuerza. Tanto Esposito como Paolo Virno basan sus propuestas filosóficas en la posibilidad de una «biopolítica afirmativa» que, en último término, podemos reducir

³³¹ F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 12, *NF*, 1885-87, 7 [7].

³³² Tal y como tendremos oportunidad de seguir aclarando, Roberto Esposito oscila al respecto en una cierta ambigüedad: por una parte, su noción del biopoder, justificada por la referencia a la dialéctica salud-enfermedad en Nietzsche, entiende el poder como una in-formación sobre la vida que, por consiguiente, la niega. No obstante, por otro lado, encuentra esta salida en una filosofía de la inmanencia en la que el poder sea el de la vida y no el que se ejerce sobre la vida, señalando a Canguilhem y Deleuze como los autores claves de esta opción. Será en Tercera persona. Política y filosofía de lo impersonal, donde Esposito buscará esta lógica de la inmanencia en el desarrollo decimonónico de las ciencias de la vida tomado de Georges Canguilhem. Y sin embargo, su concepción de la persona seguirá siendo la de una representación trascendente que ignora el desarrollo inmanente del plano impersonal. Como evidenciaremos, en nuestro parecer Esposito acierta en encontrar el potencial normativo de la vida desde un punto de vista inmanente e impersonal, pero en cambio la concepción del biopoder que pretende «deconstruir» es en realidad equivocada, ya que en el dispositivo de la persona, así como en la dialéctica salud-enfermedad en Nietzsche, está ya operando esa lógica inmanente.

a esta relación de inmanencia entre fuerza y formas de vida, en la que la obra de Canguilhem supone una referencia crucial³³³. Y las tesis de Canguilhem, a su vez, son deudoras de la transformación epistemológica de la noción de «vida» aportada por Nietzsche, y que en el apartado siguiente vamos a concretar en la traslación del problema de la vida al plano del organismo individual, en un diálogo fecundo con las ciencias de la vida en el que los límites disciplinares del discurso se funden en una misma dimensión arqueológica. Con ello queremos demostrar que Nietzsche es el nódulo en el que se produce la formación definitiva de la noción de «vida» que permite a la filosofía del siglo XX formular las categorías de análisis de la realidad biopolítica. Y, de modo secundario, queremos demostrar que la interpretación biopolítica de Nietzsche sostenida por Roberto Esposito es un postrero estertor de su recepción en el pensamiento de Canguilhem, condición hermenéutica de posibilidad del pensamiento de la biopolítica.

II. 2. 3. 3. ASIMILACIÓN ORGÁNICA COMO TEORÍA DE LA INDIVIDUACIÓN

El recurso al léxico biológico del periodo en el filósofo alemán no es meramente accidental. Al contrario, como ha demostrado Barbara Stiegler, la posición teórica de Nietzsche se constituye a través del diálogo entre la teoría biológica y la gran tradición de la filosofía moderna³³⁴. Por lo tanto, cuando Nietzsche constata que, una vez se liberó de sus antiguas tutelas, no se ocupó de «nada más que de medicina, fisiología y ciencias naturales»³³⁵, es preciso interpretarlo con un cierto grado de literalidad.

La clave para esta determinación biológica del pensar nietzscheano fue la lectura de la *Geschichte des Materialismus* (1866)³³⁶ de Friedrich Albert Lange, su primer profesor de filosofía tras Schopenhauer³³⁷. Nietzsche se servirá de esta obra para forzar la contradicción entre la pasividad y la espontaneidad cognoscente del sujeto. Lange defiende

³³³ Esposito dedica al concepto de «norma de vida» en Canguilhem el último de los apartados de *Bíos*: cfr. R. Esposito, *Bíos*, op. cit., pp. 292 y sigs.

³³⁴ B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Presses Universitaires de France, París, 2001.

³³⁵ F. Nietzsche, KSA, Bd. 6, EH, MaM, § 3 [trad. esp. cit., *Ecce homo*, «Humano demasiado humano. Con dos continuaciones», p. 93].

³³⁶ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, J. Baedeker, Iserlohn, 1866 [trad. esp. de V. Colorado a p. de la v. francesa, *Historia del materialismo*, Daniel Jorro Ed., Madrid, 1903, disponible en <http://www.filosofia.org/mat/hdm/index.htm>: última entrada 17/01/2013].

³³⁷ B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., p. 8; sobre Nietzsche y Lange, cfr. J. Salaquarda, «Nietzsche et Lange», en *Nietzsche Studien* 7, 1978, pp. 189-223; así como G. J. Stack, *Lange and Nietzsche*, W. de Gruyter, Berlín-New York, 1983.

una suerte de idealismo biológico basado en los descubrimientos de la psicofísica: dado que son los sentidos los que dan forma al mundo sensible, las categorías no son deducibles *a priori*, sino que son relativas a la determinación fisiológica de nuestra sensibilidad³³⁸. Al mismo tiempo, Lange reconoce que dicha «organización psicofísica» está sujeta a la teoría de la evolución darwiniana, al igual que cualquier otro órgano³³⁹.

En lo que respecta a los fines de la presente investigación, nos interesa corroborar la tesis de Barbara Stiegler, quien defiende que la noción de «organismo», hilo conductor de nuestra previa arqueología de la noción de vida, es la instancia empleada estratégicamente por Nietzsche para vencer el dualismo entre pasividad y agencia. Un propósito que Nietzsche explicitará en su carta a Deussen de 1868, tan sólo dos años después de su lectura de Lange. El diálogo de Nietzsche con la noción moderna de subjetividad se realiza a través de la noción de organismo³⁴⁰. Sobre todo a partir de 1884, el cuerpo³⁴¹ y la fisiología son el punto de partida metodológico para «la representación correcta de la índole de nuestra unidad subjetiva»³⁴². Barbara Stiegler ha demostrado que, en los textos en los que Nietzsche postula esta primacía del cuerpo, y la consecuente conversión del sujeto pensante en un sujeto viviente, el filósofo alemán pone en juego herramientas teóricas procedentes de la teoría biológica destinadas a reformular la concepción moderna de la subjetividad. Dos de los más importantes interlocutores de Nietzsche en este periodo serían *Die Cellularpathologie* (1863)³⁴³ de Rudolf Virchow, así como la embriología de Wilhem Roux (*Kampf der Teile im Organismus*³⁴⁴, 1881)³⁴⁵. Por lo tanto, más allá del sentido del alcance cultural del propósito médico y terapéutico que Nietzsche atribuye a la filosofía, y que hemos estudiado en el apartado precedente, cuando en *Ecce homo* afirma que no se ha ocupado de otra cosa que de «medicina, fisiología y ciencias naturales», es

³³⁸ F. Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, Schleicher, París, 1911, II, 1ª parte, cap. 1, p. 53 y ss., citado por B. Stiegler, op.cit., p. 9.

³³⁹ Ibid., II, 2ª parte, cap.1.

³⁴⁰ «Por lo demás, cuando recibas a este año mi tesis doctoral, te darás cuenta de que el problema de los límites del conocimiento se explica en diversos puntos. Mi tema es “el concepto de lo *orgánico* a partir de Kant”, *mitad filosófico y mitad científico* [cursiva mía]», F. Nietzsche, *Correspondencia I, Junio 1850-abril 1869*, trad. de L. E. de Santiago Gervós, Trotta, Madrid, Abril-Mayo de 1868, 568. A Paul Deussen en Berín, p. 495.

³⁴¹ «El fenómeno del cuerpo es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible: anteponerlo metódicamente, sin decir nada sobre su significado último», F. Nietzsche, KSA, Bd. 12, NF, 1886-7, 5 [56] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, p. 161].

³⁴² F. Nietzsche, KSA, Bd. 11, NF, 1885, 40 [21] [trad. esp. de D. Sánchez Meca y J. Conill, *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 850].

³⁴³ R. Virchow, *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre* (1863) [existe una temprana trad. esp. del francés, del Dr. J. Giné, *Patología celular basada en el estudio fisiológico y patológico de los tejidos*, Imprenta Española, Madrid, 1868].

³⁴⁴ W. Roux, *Kampf der Teile im Organismus*, Engelmann, Leipzig, 1881.

³⁴⁵ B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., p. 22.

preciso interpretarlo literalmente. Nietzsche supone el punto álgido de la contaminación epistémica entre los enunciados de las ciencias de la vida y los de la filosofía. En lo que sigue, trataremos de exponer someramente la confluencia de estos dos estratos arqueológicos. Dada la relevancia de la recepción de Nietzsche en el siglo XX, el fin último será demostrar hasta qué punto el pensamiento contemporáneo está todavía determinado epistémicamente por la noción de vida.

II. 2. 3. 3. 2. Patología, asimilación y síntesis celular (Rudolf Virchow)

La teoría celular de Virchow defiende una descentralización del sujeto, reubicando la individualidad biológica en la célula³⁴⁶. Célebre por su sentencia «*omnis cellula e cellula*»³⁴⁷, el patólogo ruso sostuvo que toda célula proviene de otra célula en virtud de tres tipos de procesos: mitosis, amitosis y meiosis³⁴⁸. Con esto, Virchow trata explícitamente de rebatir la filosofía del sujeto³⁴⁹. Haciéndose eco de la teoría de Virchow, Nietzsche apela a una «modestia de la conciencia»³⁵⁰. De hecho, el recurso de Nietzsche a las metáforas del orden político y la jerarquía estatal para caracterizar el cuerpo tienen también su precedente en Virchow, que describe el cuerpo como una república o una sociedad de células³⁵¹. Según Stiegler, cuando Nietzsche escribe que «el hombre libre es

³⁴⁶ «¿Cuáles son las partes del cuerpo de donde parte la acción vital? ¿Cuáles son los elementos activos, cuáles los pasivos? Tal es la cuestión que principalmente ha suscitado numerosas dificultades, que domina el campo de la Fisiología y de la Patología, y que yo he resuelto mostrando que la célula constituye la verdadera unidad orgánica; [...] y he formulado definitivamente el principio de que *la célula es la forma última, irreductible, de todo elemento vivo, de la cual emanan todas las actividades vitales, así en el estado de salud como de enfermedad*», R. Virchow, *Patología celular basada en el estudio fisiológico y patológico de los tejidos*, op. cit., p. 4.

³⁴⁷ «Tanto en Patología como en Fisiología, podemos establecer esta gran ley: *no hay creaciones nuevas; esta no existen ni para los organismos completos, ni para los elementos particulares; la generación equívoca se ha de rechazar tanto para unos como para otros*. [...] de igual manera en histología fisiológica y patológica negamos la posibilidad de formarse una célula a expensas de una sustancia no celular. La célula supone previamente la existencia de otra célula (*omnis cellula e cellula*)», ibid., p. 22.

³⁴⁸ También es una actividad vital la reproducción de las células cancerígenas, B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., p. 25.

³⁴⁹ «Le “Je” des philosophes n’est qu’une conséquence du “Nous” des biologistes», R. Virchow, «Atom und Individuen» (1859), en *Vier Reden über Leben und Kranksein*, Reimer, Berlín, 1962, p. 71; citado por B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., p. 23.

³⁵⁰ F. Nietzsche, KSA, Bd. 9, NF, 1881 11 [132] [*Fragmentos Póstumos II (1875-1882)*], trad. de M. Barrios y J. Aspiunza, Tecnos, Madrid, 2008, p. 786].

³⁵¹ «Cada animal representa una suma de unidades vitales, que llevan cada una en sí misma los caracteres completos de la vida. No es, pues, en un punto de la organización superior, en el cerebro del hombre, por ejemplo, donde puede encontrarse el carácter de la unidad vital, sino que se la encuentra más bien en la coordinación regular y constante del elemento aislado. Véase, por tanto, cómo el organismo superior, el individuo, es siempre el resultado de una especie de organización social de la reunión de varios elementos puestos en contacto; es un conjunto de existencias individuales, dependientes unas de otras; pero esta dependencia es de una naturaleza tal, que cada uno de los elementos tiene su actividad propia, y aún

un Estado, una sociedad de individuos»³⁵², está parafraseando a Virchow, que había declarado que «el individuo humano es en sí una sociedad»³⁵³. Prueba también de la influencia de Virchow es la representación de las partes del organismo como minúsculos y autónomos seres vivos, y del organismo global como una sociedad de individuos: cuando Nietzsche describe el cuerpo humano «como la unión de tantos y tantos seres vivos, cada uno dependiente y sometido y, sin embargo, en cierto sentido, a su vez, mandando y actuando con voluntad propia»³⁵⁴, recupera el antecedente del pasaje de la *Patología celular* en el que Virchow describe al «organismo superior» como «[1] una masa de existencias individuales, [2] dependientes las unas de las otras, [3] cuya dependencia es tal que cada elemento [...] tiene su propia actividad»³⁵⁵.

Este último aspecto reconoce una cierta independencia de las partes del organismo capaz de disolver la unidad orgánica del todo. No en vano, la teoría celular recrea el problema político y lógico de la unión como suma de las individualidades o como totalidad orgánica³⁵⁶. Claude Bernard —cuya relevancia en el pensamiento de Canguilhem

cuando imprimen otras partes al elemento una impulsión, una excitación cualquiera, la función, no por esto emana menos del elemento mismo y no le es menos personal», R. Virchow, *Patología celular basada en el estudio fisiológico y patológico de los tejidos*, op. cit., p. 4. Pese a la dificultosa traducción, puede observarse el esfuerzo de Virchow por destacar que el tipo de organización social de las células en el organismo responde al esquema liberal.

³⁵² F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 9, *NF*, 1881 11[130] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos II (1875-1881)*, op. cit., 1881 11[130], p. 785].

³⁵³ Cfr. R. Virchow, «Atom und Individuen», op. cit., p. 71; citado por B. Stiegler, op. cit., p. 25.

³⁵⁴ «no puede uno dejar de asombrarse de que haya sido posible el cuerpo humano: cómo la unión de tantos y tantos seres vivos, cada uno dependiente y sometido y, sin embargo, en cierto sentido, a su vez, mandando y actuando con voluntad propia, pueda vivir, crecer y subsistir durante un tiempo como un todo —: ¡y esto evidentemente no sucede por causa de la conciencia!», F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 11 *NF*, 1885 37 [4] [*Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, op. cit., 1885 37 [4], p. 812].

³⁵⁵ Cf. R. Virchow, *Patología celular basada en el estudio fisiológico y patológico de los tejidos*, op. cit., p. 16.

³⁵⁶ Georges Canguilhem ha analizado las condiciones léxicas y culturales de posibilidad de la concepción de la célula como la individualidad biológica por excelencia. En *La théorie cellulaire* (1942), muestra cómo la teoría no es una consecuencia simple del alcance de la observación que permite la invención del microscopio. «El microscopio es más bien la prolongación de la inteligencia que la prolongación de la vista», G. Canguilhem, «La théorie cellulaire», en *La connaissance de la vie*, op. cit., pp.43-80 [trad. esp. de F. Cid., *El conocimiento de la vida*, op. cit., pp. 47-91, p. 53]. Canguilhem hace entender que el microscopio no autoriza a afirmar que la célula sea la unidad mínima de todos los seres vivos, sino que a lo sumo es el medio de verificación de una teoría formulada con carácter previo a la observación. Su labor epistemológica consiste, precisamente, en dar cuenta de la historia del concepto de «célula» que hace posible que la concepción de la teoría celular sea independiente de la observación: si la célula es pensada como un ser cerrado e indivisible, es debido a la imagen cultural que precede a la observación del hecho biológico. Constata así que cuando en 1667 Hooke observa en el corte de un trozo de corcho una estructura tabicada, su observación está condicionada por la imagen de las células de cera que las abejas llenan de miel. Estas, a su vez, son designadas mediante la aplicación metafórica del término usado para esa pequeña habitación de uso generalmente clerical, que es el origen propiamente dicho del término «célula», asociado al de «celda», *Ibid.*, p. 54. La observación, en consecuencia, está condicionada por una sobredeterminación poética que condiciona la formación de la teoría: célula indica individualidad estanca e indivisible. Como consecuencia, toda forma de más complejidad deber ser el resultado de la composición de estas unidades mínimas: «los

estudiaremos más adelante— fue el primero en denunciar la tendencia de la teoría celular a exagerar la autonomía de las partes y a desconsiderar la integridad morfológica del organismo³⁵⁷. Fundamentalmente, la presunta descentralización acometida por la teoría celular en relación a la conciencia correría el riesgo de volver a centralizar el Yo en la individualidad celular. Virchow, en efecto, linda ese riesgo al describir la célula como «unidad vital» simple, «organismos elementales» que constituyen «el único punto de partida posible de la teoría biológica»³⁵⁸.

Este problema bio-lógico y político puede trasladarse a la reflexión nietzscheana: ¿puede reducirse el cuerpo viviente (*Leib*), que Nietzsche ubica como axioma de la reflexión sobre la subjetividad, a la unidad celular? Podemos encontrar fragmentos en los que, en efecto, Nietzsche parece repetir la centralización del Yo en la célula en la que previamente había desembocado Virchow: «Tiene que haber una dosis de conciencia y de voluntad en todo ser orgánico complejo: nuestra conciencia suprema considera

valores afectivos y sociales de cooperación y de asociación planean sobre el desarrollo de la teoría celular», idem. Claude Bernard, en sus *Leçons sur les Phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux* (1878) describe el organismo como un «agregado de células o de organismos elementales». Las células vivirían en libertad, tal como los individuos viven en sociedad, «donde cada uno participa de un modo diferente en la vida social, de acuerdo con su trabajo y aptitudes», citado en ibid., p. 79. De modo parecido, Haeckel escribió en 1899 «las células son los verdaderos ciudadanos autónomos que, reunidos por millares, constituyen nuestro cuerpo, el estado celular», citado en idem. La composición celular del organismo, así, parece estar condicionada por una filosofía política. Por ejemplo Lorenz Oken (1779-1851), uno de los más importantes exponentes de la *Naturphilosophie*, también defendió que «todos los organismos nacen de células y están formados por células o vesículas», citado en ibid., p. 68. Sin embargo, la síntesis del organismo no es concebida como un agregado de células. Al contrario, para Oken, «La asociación de animales primitivos bajo la forma [de la carne] no debe ser concebida como un enlace mecánico de un animal a otro, como un montón de arena en el cual no hay otra asociación que la promiscuidad de numerosos granos. No. Del mismo modo que el oxígeno y el hidrógeno desaparecen en el agua [...] se produce una verdadera interpretación, un entrelazamiento y una unificación de todos los animáculos. No tienen más vida propia a partir de este momento. [...] las individualidades reunidas forman otra individualidad, aquéllas son destruidas y éstas no aparecen más que por la destrucción de aquéllas», citado en ibid., p. 69. Es decir, su concepción del organismo no es una suma de las unidades celulares, sino una fusión en las que aquellas pierden su individualidad en beneficio del todo orgánico. Frente a la concepción liberal que predetermina la teoría celular de Virchow, la de Lorenz denota una pérdida de la individualidad celular en una entidad orgánica superior, característica del romanticismo político. La evocación de un ser individual no tiene ningún referente. El concepto de individualidad celular es una ficción teórica función epistemológica» que fundamenta respuestas a una serie de interrogantes científicos. Las dos variantes de la teoría responde a sobredeterminaciones semánticas procedentes bien del liberalismo ilustrado bien del romanticismo. En esta cartografía, el modo en que Nietzsche se apropia de la teoría celular de su tiempo esboza una alternativa: como a continuación procederemos a demostrar, en lugar de poner el acento en la génesis de la célula o en la composición del organismo complejo, fija su atención en la relación entre el organismo y el medio exterior. Si en la teoría celular la individualidad designa la relación entre las características internas del organismo, en Nietzsche denota una relación de relaciones: la que compone el organismo con el exterior. La individualidad no es un tipo de ente, sino una relación entre el medio interno y el medio externo.

³⁵⁷ C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Baillière, Paris, 1885, 9^e Leçon.

³⁵⁸ Cf. R. Virchow, *Patología celular basada en el estudio fisiológico y patológico de los tejidos*, op. cit., p. 17.

normalmente cerradas las demás. La más pequeña criatura orgánica tiene que tener conciencia y voluntad»³⁵⁹. En este pasaje, Nietzsche parece reconocer la necesidad del lugar central ocupado por la conciencia, pese a que se reduzca a la unidad orgánica elemental. El siguiente fragmento, prácticamente contemporáneo, parece confirmarlo: «El sistema nervioso y el cerebro son un sistema de dirección y un aparato de centralización de innumerables espíritus individuales de distinto rango. *El yo-espiritual* mismo está ya dado con la célula. Antes de la célula no hay ninguna *espiritualidad-yo* [...]»³⁶⁰. Parece que el Yo de la conciencia ha sido reemplazado por una conciencia egológica de rango celular.

Retomando el magisterio de Lange y de Schopenhauer, Nietzsche niega la diferencia entre pensar y sentir: sentir es ya interpretar, luego es ya un modo de pensar. Ambas serían manifestaciones de una misma actividad fundamental: la asimilación orgánica: «El que en todas las “impresiones de los sentidos” no sólo seamos pasivos, sino *muy activos*, selectivos, combinamos, completamos, interpretamos —se trata de nutrición, como en la *célula*: de asimilación y de modificación de lo diferente»³⁶¹. Podemos constatar a través de este fragmento la relevancia en el Nietzsche maduro de esta conjunción de la actividad, que podríamos equiparar al entendimiento, y de la pasividad, que vendría a equivaler a la sensación. La vertiente activa y la pasiva se conjugan en una actividad única: interpretar o pensar son formas de *asimilación orgánica*, a saber, de reducción de lo diverso a lo idéntico. Conocer, de este modo, es *incorporar, normalizar* lo extraño en la integridad orgánica. Aunque aparece ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1973) y en algunos de los fragmentos póstumos contemporáneos a este escrito, este sentido de la noción de «asimilación» procede de la lectura de la obra de Wilhem Roux *Der Kampf der Teile im Organismus* (1881). En esta obra, Roux caracteriza la «asimilación» como «la facultad propia de todo ser vivo de transformar dentro de sí partículas extrañas en algo idéntico, de reagrupar en sí mismo diferentes grupos de átomos idénticos, es decir, de apropiarse lo que le es cualitativamente extraño, y así producirse a sí mismo lo que le es necesario... La esencia de esta capacidad es una especie de autoproducción o de autoconstitución de lo necesario»³⁶².

³⁵⁹ F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 11 *NF*, 1885 25 [401] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, 1885 25 [401], p. 521].

³⁶⁰ *Ibid.*, 1884 26 [36] [trad. esp. cit., p. 547].

³⁶¹ F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 10 *NF*, 1883 7 [33], p. 184 [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, 1883 7 [33], p. 184].

³⁶² W. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, Engelmann, Leipzig, 1881; citado en *ibid.*, p. 184, n. 24.

El término que designa el acto unificador es, pues, un término de procedencia biológica: asimilar, reducir lo que viene de fuera a la mismidad orgánica (*ad-similare*). Al igual que el cuerpo es previo a la conciencia racional, la asimilación lo es a la lógica: «Antes de la lógica, que opera siempre igualando, tiene que haber imperado el igualar, el asimilar: y todavía sigue imperando, y el propio pensar lógico es un medio continuo de asimilación, del *querer-ver* casos idénticos»³⁶³. La asimilación, así, consiste en hacer idéntico (*Gleich machen*) a sí mismo lo extraño, lo cual supone un modo de apropiación, entendido como modo de enseñoreamiento y reducción por forzosa de lo extraño³⁶⁴:

el hombre es una criatura que crea formas y ritmos; en nada está más ejercitado y en nada parece obtener *más* placer que en *inventar* figuras. Obsérvese sólo en qué se ocupa nuestro ojo tan pronto como no consigue ver nada: se *crea* algo que ver. Presumiblemente no otra cosa hace en igual caso nuestro oído: se *ejercita*. Sin la transformación del mundo en formas y ritmos no habría nada “igual”, ni tampoco, por tanto, nada que retorna, así como tampoco, por tanto, ninguna posibilidad de experiencia o de apropiación, de *nutrición*. En todo percibir, es decir, en la apropiación más originaria, el acontecer esencial es un actuar, o dicho con mayor precisión: un imponer formas: —de impresiones hablan sólo los superficiales³⁶⁵.

La asimilación en Nietzsche, como antes de él, en Virchow, Bernard³⁶⁶ y Roux³⁶⁷, es la respuesta *activa* de ciertas partes del organismo a una *excitación* precedente. Lo que los fisiólogos y los médicos del s. XIX entienden por «excitación» (*Reiz*) o irritación (*Reizung*) es, en términos de Virchow, referidos a la célula,

una alteración pasiva (*passio, pathos*) que el elemento viviente experimente gracias a una influencia extranjera suficiente para perturbar su organización interna. Como consecuencia de esta modificación pasiva se desarrolla un proceso *activo* en el que quedan evidenciadas las propiedades vitales del elemento. De este modo, la excitabilidad de una parte es el criterio que nos permite juzgar si está o no está viva³⁶⁸.

³⁶³ F. Nietzsche, KSA, Bd. 11 NF, 1885 40[33] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos III* (1882-1885), p. 854].

³⁶⁴ F. Nietzsche, KSA, Bd. 5 JBG, § 259 [*Más allá del bien y del mal*, op. cit., pp. 221-222].

³⁶⁵ F. Nietzsche, KSA, Bd. 11 NF, 1885 38[10] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos III* (1882-1885), p. 830].

³⁶⁶ C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, op. cit., p. 231.

³⁶⁷ El propio Roux reconoce a Virchow el mérito de haber sido el primero en constatar que «sin excitación, no hay ninguna actividad orgánica». Citado en B. Stiegler, op. cit., p. 33.

³⁶⁸ R. Virchow, *Patología celular*, op. cit., p. 326 [ed. Fr.].

II. 2. 3. 3. 3. La noción de «medio interno» (Claude Bernard), condición de posibilidad de la ipseidad orgánica

Ahora bien, es preciso establecer una distinción entre la célula o la «parte» del organismo considerada por Virchow, y la *totalidad orgánica* compleja que estudian, desde perspectivas distintas, Bernard o Roux. Si la célula parece la entidad absolutamente «excitable», sensible a todo padecimiento exógeno, el cuerpo organizado, en cambio parece capaz de reaccionar autónomamente ante toda influencia del «medio ambiente». La noción de «medio interno» postulada por Claude Bernard (1813-1878) posibilita esta concepción del organismo como totalidad relacional como el medio externo. La principal función del «medio interior» consistiría en proteger a los diferentes órganos de las bruscas variaciones del mundo exterior. El «medio interior» opera así como una suerte de filtro selectivo que mantiene la diferencia entre un adentro rector y un afuera en sí indeterminado. Ello no implica una impermeabilidad del medio interior sino que «lejos de que el animal superior sea indiferente al mundo exterior, entre ambos se da una estrecha y sabia relación, de modo tal que su equilibrio resulta de una continua y delicada compensación, como si la estableciera la más sensible de las balanzas»³⁶⁹. Contrariamente a esa hipersensibilidad del medio interior, «en los organismos de nivel más bajo», la relación con el exterior se establece de modo indiscriminado, prejuzgando la igualdad de las causas. Nietzsche pone ilustra esta tesis constatando que el protoplasma interpreta las diversas fuerzas que recibe (luz, electricidad, presión) como un único estímulo, de lo que deduce la igualdad de las causas: «sólo es capaz de sentir un único estímulo y percibe como igual todo lo demás»³⁷⁰.

La noción de «medio interior» de Bernard, y la distinción que permite establecer respecto a las «partes» más simples del organismo, nos autoriza a colegir cuál es el tipo de identidad del sujeto biológico de Nietzsche, constituido en su relación con el mundo exterior a través de la «asimilación» interpretativa. Esa «similitud» a la que el cuerpo incorpora lo que adviene, no supone una identidad lógica (*idem, gleich*). Supone, más bien, la identidad del sí-mismo entendida como *ipseidad*³⁷¹. La asimilación, así, gracias al

³⁶⁹ «Bien loin [...] que l'animal élevé soit indifférent au monde extérieur, il est au contraire dans une étroite et savante relation avec lui, de telle façon que son équilibre résulte d'une continuelle et délicate compensation établie comme para la plus sensible des balances», C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, op. cit., p. 114.

³⁷⁰ F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 9, *NF*, 1881 11[268] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos II (1875-1881)*, p. 817].

³⁷¹ B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., p. 39.

«medio interior», permite el mantenimiento de la mismidad del cuerpo viviente pese a su permeabilidad al influjo exterior.

De lo contrario, «*el rechazo de lo extraño*» no dejaría «al estímulo actuar como *fuerza formadora* [cursiva mía: G. V. A.]»³⁷². Debemos reparar en las consecuencias del sin duda deliberado empleo que Nietzsche hace en este fragmento de 1883 del término acuñado por Blumenbach y utilizado por Kant en la «Analítica del Juicio teleológico» para dar cuenta del tipo de finalidad y de dinamismo del organismo: es la excitación (*Reiz*) heterogénea lo que detona la *bildende Kraft*, es decir, la organización del organismo, el vitalismo del cuerpo viviente³⁷³. La vida en su actividad, necesita del exterior, en la medida en que excita o estimula al organismo, para poner en marcha una ontogénesis predeterminada³⁷⁴. Esa interpretación es la que permite que el organismo no sea un juguete de los estímulos, sino que se conserve al modo de la *ipseidad*:

a la *elección* activa, cuantitativa y cualitativa, *del alimento* de las células que determinan todo el desarrollo, corresponde el que el hombre *elija* también los acontecimientos y los estímulos, o sea, que proceda activamente ante todo lo que intenta casualmente penetrar en él —es decir, que *resista* a muchas cosas. Roux, p. 149³⁷⁵.

³⁷² «*El rechazo de lo extraño*, no dejar al estímulo actuar como fuerza formadora —sino contraponerle una piel dura, un sentimiento hostil: para la mayoría, una *necesidad* para su conservación [...] la libertad de espíritu de la moral llega a su límite cuando alguien siente el estímulo por lo extraño sólo como *perjudicial*, no como *estimulante*», F. Nietzsche, KSA, Bd. 10, NF, 1883 7 [195] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, p. 215].

³⁷³ En relación a ello, puede interpretarse la siguiente afirmación nietzscheana: «lo esencial del ser orgánico es una *nueva interpretación del advenir*, la interna multiplicidad perspectiva que, ella misma, un advenir [trad. modificada]», F. Nietzsche, KSA, Bd. 10, NF, 1885-1886 1 [128] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos IV (1885-1888)*, p. 62].

³⁷⁴ Seguimos así la pauta interpretativa de Alberto Toscano, que ha defendido que la noción kantiana de autonomía orgánica es el foco epistémico de una filosofía de la individuación en la que la ontogénesis, por su relación reguladora, asimiladora o normalizadora respecto al exterior, se concibe en realidad *qua* heterogénesis. Cfr. A. Toscano, *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, op. cit., p. 16.

³⁷⁵ F. Nietzsche, KSA, Bd. 10, NF, 1883 7 [196] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, p. 215]. En esta misma línea, a partir de 1885 Nietzsche se hizo eco de la teoría de la zoología de William Henry Rolph (*Biologische Probleme*, Engelmann, Leipzig, 1884), para quien la muerte celular se produce cuando la endosmosis aumenta hasta el punto de que el organismo muere por incapacidad de asimilar todos los estímulos exógenos: «La división en dos de un protoplasma se produce cuando el poder ya no es suficiente para dominar la posesión adquirida: la generación es consecuencia de una impotencia», KSA, Bd. 11, NF, 1885-1886 1 [118] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos IV (1885-1888)*, p. 61]; «*Nada de sujetos-“átomos”*. La esfera de un sujeto continuamente *en crecimiento o en disminución* —el punto central del sistema en continuo *desplazamiento*—; en el caso de que no pueda organizar la masa de la que se ha apropiado, se descompone en 2», *ibid.*, 1887 9 [98].

II. 2. 3. 3. 4. Fuerza formadora a partir de la «lucha de las partes» en la hipótesis embriológica de Wilhem Roux

La «ontología salvaje» del sí-mismo, tal como la denomina Foucault, se fundamenta en Nietzsche en una biología de la *ipseidad* erigida en la excitabilidad azarosa que, a modo de resistencia —Roux—, *es interpretada*. Es decir, comporta elecciones que se efectuarán —con Claude Bernard— de acuerdo al delicado equilibrio del «medio interno». Todo conduce así al intento de fundar la soberanía de una ipseidad dinámica. En el epígrafe II.3 estudiaremos cómo Canguilhem, en diálogo con estos mismos autores y, a través de ellos, en un indirecto desarrollo de la tesis de Nietzsche, describirá el estado enfermo como esa incapacidad de responder a la excitación mediante la interpretación, que él calificará como «creatividad normativa». En cambio, como veremos, para Canguilhem la salud implica la capacidad creativa de dar respuesta normativa a la presencia de lo patológico. Una tesis que, una vez más, está presente en los fragmentos que Nietzsche redactó como correlato de su segunda lectura del libro de Roux, en 1883³⁷⁶. En *Der Kampf der Teile im Organismus* (1881), Roux sostiene que el crecimiento no se produce si el organismo no es activado por la «excitación funcional»³⁷⁷. Así, los procesos «asimilación» —de los que la nutrición, tanto para Roux como para Nietzsche, es el ejemplo privilegiado— son una respuesta activa de las partes del organismo a una excitación previa —*Reiz*—. Como consecuencia, Roux concede a las «excitaciones» más violentas, como las heridas o el dolor, una gran capacidad para estimular las fuerzas de «asimilación». El mejor ejemplo, para Roux, es la rápida e intensa regeneración celular que se produce en los casos de ruptura del tejido óseo. Nietzsche se hace eco en los fragmentos de la primavera-verano de 1883³⁷⁸. La experiencia del dolor (*Schmerz*, que es ya una interpretación del *pathos* originario, *Leiden*) desencadena una interpretación orgánica reparadora. Esa capacidad para soportar y remontar (*Verwindung*) las heridas, es lo que distingue los «procesos supremos» del declive o la degeneración del organismo³⁷⁹. Como más adelante

³⁷⁶ B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., p. 41.

³⁷⁷ W. Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, op. cit., p. 160.

³⁷⁸ F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 10, *NF*, 1883 7 [86] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, p. 195]; «Por tanto, influencia de los estímulos sobre una más rápida asimilación: acrecentamiento del poder allí donde tienen lugar un gran número de las más pequeñas heridas, a través de las cuales aumenta la necesidad de apropiación», 1883 7 [95] [ibid., p. 197].

³⁷⁹ «Surgen procesos en los que el estímulo se vuelve necesario, se vuelve estímulo vital [*Lebensreiz*]: a falta de ellos sobreviene la disminución y el declive. Son los procesos supremos», ibid., 1883 7 [98] [ibid., p. 198].

comprobaremos, Canguilhem retoma esta lectura al cifrar en la experiencia del dolor el nacimiento de la subjetividad biológica.

La teoría de la lucha interna de las partes es clave para la concepción nietzscheana del cuerpo como lucha. La consecuencia será que, a partir de 1883, el surgimiento espontáneo de variaciones adaptativas desde el interior del organismo es atribuido *genealógicamente* a esta lucha interna. De este modo, Roux proporciona a Nietzsche una articulación interna a la fuerza formadora (*bildende Kraft*) que, desde finales del siglo XIX, está en el origen epistémico de la noción de «vida» (entendida como fuerza-de-vida):

El individuo mismo como lucha de las partes (por alimentación, espacio, etc.): su evolución ligada al *triunfo*, el *predominio* de ciertas partes [...].

El influjo de las «circunstancias exteriores» es *sobrestimado* hasta el absurdo por Darwin; lo esencial en el proceso vital es precisamente esa enorme fuerza configuradora que crea formas desde el interior y que *aprovecha, explota* las «circunstancias exteriores»...

Las *nuevas* formas configuradas desde el interior *no* son formadas para un fin, pero en la lucha de las partes una forma nueva no estará mucho tiempo sin una relación de utilidad parcial y, entonces, de acuerdo con el *uso*, se conformará de manera cada vez más perfecta³⁸⁰.

La lógica de la voluntad de poder, y por ende de la genealogía como estrategia de investigación filosófica, encuentra aquí su justificación biológica. La lucha de las partes, de la que inevitablemente resulta una relación de poder, es la causa de la «evolución». Esa lucha es la «fuerza configuradora», creadora de formas, a la que se reduce finalmente el proceso evolutivo. Que esas nuevas formas después encuentre su utilidad en la adecuación a un fin exterior, no implica que esa adaptación a las circunstancias sea el motor de la creación de las nuevas formas³⁸¹: al contrario, ese motor es la propia lucha de las partes internas al organismo. Roux denomina a esa poder interno de crear formas «autoformación» (*Selbstgestaltung*). La interpretación de la creación de nuevas formas-de-vida como una lucha interna, permite a Roux superar el dualismo entre las formas y una fuerza-de-vida, problema transferido a través de Schelling y su escuela a las ciencias de la naturaleza.

³⁸⁰ F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 12, *NF*, 1886-1887 7 [25] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos IV (1885-1888)*, p. 216].

³⁸¹ Como tampoco, insistimos, lo creía así Darwin.

II. 2. 3. 3. 5. Conclusión: la vida en los límites de la individuación

Nietzsche retoma el pulso polémico con el que Roux enfrenta a su teoría a la de Haeckel, quien postulaba una substancia originariamente amorfa y, por lo tanto, homogénea³⁸²: «la diversidad domina en las cosas más pequeñas, espermatozoides, óvulos, —la igualdad (*Gleichheit*) es puro delirio»³⁸³. Tal como ya hemos demostrado, la identidad orgánica, dada por la luchas de las partes, consiste en la ipseidad que sólo es posible a partir de la no-identidad. *La individualidad biológica, así, no está dada de antemano*. Antes bien, siguiendo la clave que, en el siglo XX, brinda Gilbert Simondon³⁸⁴, sería más ajustado hablar de «individuación» en lugar de «individuo»³⁸⁵. En términos de la teoría embriológica en los que se produjo la disputa entre Roux y Haeckel, para el primero el crecimiento embrionario se produce por un combate interior, generado por la «diferencia entre las partes», en el que la identidad está (por siempre) por conquistar. Ese intento es el

³⁸² E. Mayr, *The Growth of Biological Thought*, op. cit., p. 474.

³⁸³ F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 9, *NF*, 1881 11 [132] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos II* (1875-1882), p. 786]. «La necesidad de Haeckel, de considerar dos embriones como iguales», *KSA*, Bd. 11 *NF*, 1884 25 [403] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos III* (1882-1885), p. 522].

³⁸⁴ «Intentaremos definir al individuo como una realidad transductiva. A través de esta palabra queremos decir que el individuo no es ni un ser sustancial como un elemento, ni una pura relación, sino que es la realidad de una relación metaestable. Si la aparición del individuo hace desaparecer ese estado metaestable disminuyendo las tensiones del sistema en el cual aparece, el individuo deviene por entero estructura espacial inmóvil e involutiva: es el individuo físico. En cambio, si esta aparición del individuo no destruye el potencial de metaestabilidad del sistema, entonces el individuo es viviente, y su equilibrio es el que mantiene la metaestabilidad: se trata en este caso de un equilibrio dinámico, que supone en general una serie de estructuraciones sucesivas nuevas, sin las cuales el equilibrio de metaestabilidad no podría ser mantenido. [...] La forma que nosotros encontramos es sólo el vestigio de la individuación que se ha cumplido antaño en un estado metaestable. Lo viviente es como un cristal que conservaría una metaestabilidad permanente alrededor suyo y en relación con el medio», G. Simondon, *L'individuación: à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Millon, Paris, 2005 [trad. de P. Ires, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Cáctus-La Cebra, Buenos Aires, 2009, pp. 351-2]. La teoría de Simondon que aquí traemos a colación propone una ontología general en la que la individuación es el proceso de ontogénesis inmanente a la vida física, orgánica, psíquica y colectiva, en su relación con el medio exterior: «el individuo es autoconstitución de una topología del ser que resuelve una incompatibilidad anterior a través de la aparición de una nueva sistemática; lo que antes era tensión e incompatibilidad se convierte en estructura que funciona; la tensión fija e infecunda se convierte en organización de funcionamiento; la inestabilidad se conmuta en metaestabilidad organizada, perpetuada y estabilizada en su poder de cambio; el individuo es así una axiomática espacio-temporal del ser que compatibiliza datos antes antagonistas en un sistema de dimensión temporal y espacial; el individuo es un ser que deviene, en el tiempo, en función de sus estructura, y que es estructurado en función de su devenir; la tensión deviene tendencia; lo que solo existía según el instante antes de la individuación deviene orden en lo continuo sucesivo», *ibid.*, p. 389-390. Nuestro préstamo se aplica exclusivamente a la vida orgánica. La ontología de Simondon es la mayor articulación de la dialéctica entre fuerza (dinámica) y forma (estática) desde un punto de vista inmanente, en el que la forma es esa instantánea «cristalina» recorrida por la «metaestabilidad permanente alrededor suyo». En lo sucesivo, estudiaremos cómo esa metaestabilidad, que en Nietzsche se articula a través de nociones como la «jerarquía» y la «memoria», es concebida por Canguilhem como «normatividad vital», que permite concebir al individuo biológico como metaestabilidad sin que por ello pierda su identidad normativa.

³⁸⁵ Sobre la relación entre las nociones de lo preindividual, la metaestabilidad y la individuación de Simondon en relación con la *episteme* kantiana del organismo, cfr. A. Toscano, *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, op. cit., pp. 136-156.

que pone en movimiento la formación de sí-mismo (*Selbstgestaltung*), el proceso de organización e individuación en el que consiste la vitalidad. Cuanto más luchan las partes entre ellas, más se organiza el organismo que, en definitiva, es a la vez un orden y un conflicto: un orden inmanente al conflicto entre las partes. Esta ontología de la organización refleja a nivel del organismo individual esa aparentemente paradójica dinámica entre la fuerza-de-vida y formas de vida que en el apartado anterior veíamos en un plano evolutivo. El crecimiento (y, por ende, la conservación) de la fuerza-de-vida conlleva la muerte de la formas-de-vida (en lucha): «conservación del individuo: es decir, presuponer que una pluralidad con las más diversas actividades quiere “conservarse”, no igual-a-sí-mismo, sino “vivo” —dominando-obedeciendo-nutriéndose-creciendo—»³⁸⁶.

El movimiento de la vida, en suma, parte de la no identidad del organismo consigo mismo, y de la consecuente lucha que genera. Como consecuencia de esa lucha interna (que Nietzsche incorpora tras la lectura del libro de Roux en 1881 y 1884), el organismo es, al mismo tiempo, un orden y un conflicto. Esta problemática ontología vital será sistematizada en Nietzsche a través de la noción de «jerarquía». Con ella, no se indica una negación absoluta de la instancia dominada sino que, al contrario, implica el reconocimiento de su *resistencia*:

El enlace entre lo orgánico y lo inorgánico ha de residir en la fuerza de repulsión que ejerce cada átomo de fuerza. Habría que definir la vida como una forma duradera del proceso de determinación de la fuerza, en que los diversos combatientes crecen por su parte de modo desigual. En qué medida también en el obedecer hay un oponer resistencia; la propia fuerza no se ha dado por vencida del todo. Asimismo en el mandar se concede que el poder absoluto del adversario no está vencido, ni incorporado, disuelto. «Obedecer» y «mandar» son formas de lucha³⁸⁷.

La jerarquía, así, al permitir una fijación relativamente duradera de las fuerzas en lucha, permite el orden sin anular por ello el conflicto que motiva la continuidad de la organización y, por ende, de la actividad vital. Stiegler demuestra en su monografía *Nietzsche et la biologie* cómo Nietzsche obtendrá de Haeckel³⁸⁸ la clave conceptual para

³⁸⁶ F. Nietzsche, KSA, Bd. 11, NF, 1884 25 [427] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, p. 526].

³⁸⁷ F. Nietzsche, KSA, Bd. 12, NF, 1885 36 [22], [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, p. 801].

³⁸⁸ Stiegler muestra que Nietzsche nunca llegó a leer directamente a Haeckel. No obstante, la celebridad de su labor de divulgación del darwinismo desde una perspectiva monista a través de la revista *Kosmos* adquirió una gran difusión en el periodo de la que sin duda Nietzsche se hizo eco. Concretamente, y a pesar de los fragmentos en los que ridiculiza su tesis monista, Nietzsche pudo recoger de Haeckel su

justificar el funcionamiento interior de esa relación jerárquica de las fuerzas: «el problema de lo orgánico es el surgimiento de la *memoria*. ¿Cómo es posible la memoria?»³⁸⁹. Si bien en Haeckel la memoria es un mero efecto pasivo de la relación del organismo como el medio circundante, para Nietzsche va a constituir la cifra de la *autorregulación* activa del organismo:

el proceso de la vida sólo es posible por el hecho de que hay muchas experiencias que no tienen por qué hacerse una y otra vez, sino que de algún modo, quedan incorporadas —el auténtico problema de lo orgánico es: ¿cómo es posible la experiencia? [...] sólo permanecen las organizaciones que, ante una gran cantidad de influencias, saben mantenerse y defenderse³⁹⁰.

Los dos interrogantes que acabamos de recoger, a saber, «cómo es posible la memoria» y «cómo es posible la experiencia», son modos de plantear el problema de la síntesis activa de lo diverso por parte del organismo³⁹¹. La regulación orgánica, más que una adaptación a la realidad exterior, supone, a la inversa, una adaptación de la realidad exterior al viviente: «la vida *no* es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más “exterior”»³⁹². La memoria es el nombre de esa asimilación consistente en jerarquizar lo nuevo a lo antiguo:

todo nuevo conocimiento resulta dañino en tanto que no se transforma en órgano del viejo y reconoce la jerarquía de viejo y joven —tiene que permanecer largo tiempo débil y en embrión: las ideas sólo suelen presentarse luego en su naturaleza, necesitaban tiempo para incorporarse y hacerse mayores³⁹³.

La jerarquía, tal como antes hemos advertido, no implica sumisión de lo nuevo a lo igual, sino que, como se desprende de este fragmento, asume la resistencia de lo nuevo, lo

indistinción entre el mundo orgánico y el inorgánico, en el que la memoria es la única especificidad distintiva. Cf. B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, op.cit., p 58.

³⁸⁹ F. Nietzsche, KSA, Bd. 11, 1884 25 [514] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, p. 540].

³⁹⁰ Ibid., 1884 26 [156] [ibid., p.566].

³⁹¹ El proceso orgánico que para Nietzsche expresa paradigmáticamente ese proceso es la digestión, entendido como un modo de interpretación y, en tanto tal, de incorporación. Cf. al respecto E. Blondel, *Nietzsche, le corps, la culture*, op. cit..

³⁹² F. Nietzsche, KSA, Bd. 12, NF, 1886-1887 7 [9] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, p. 211].

³⁹³ F. Nietzsche, KSA, Bd. 9, NF, 1881 11 [320] [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos II (1875-1882)*, p. 830].

cual, pasado el tiempo, «se habrá hecho mayor». Al igual que las categorías kantianas, la asimilación por parte de la memoria orgánica también pone en orden la diversidad exógena. Pero, a diferencia de aquellas, la insistente resistencia a su plena asimilación termina por alterar las categorías asimiladoras de la memoria: lo nuevo modifica retroactivamente lo antiguo³⁹⁴. Como consecuencia, la representación orgánica no puede ser sintetizada atendiendo a una suerte de tabla estable de categorías, sino que requerirá una aproximación genealógica. Dicha metodología es el correlato de considerar el organismo desde el punto de vista de la individuación y no del individuo.

La perfectibilidad orgánica que, tras el idealismo, pasa de una interpretación teológico-moral a la biomédica, es definitivamente secularizada como lucha de las partes del organismo. La «noción sintética de vida» se revela como un conflicto de fuerzas, del que resulta la forma, la identidad. Al mismo tiempo, Nietzsche permite que ese pensamiento de la vida sea circunscrito al plano de la individualidad orgánica, gracias a su diálogo con la teoría celular y la embriología de finales del siglo XIX. A la lucha interna (Roux) se añade la interferencia del medio externo, que el organismo *asimila* al «medio interno» (Bernard). Nietzsche, por tanto, cataliza las transformaciones epistemológicas operadas por las ciencias de vida coetánea para legar al siglo XX una ontología biológica de la individuación que releva la ontología salvaje del XIX: si en esta la vida era concebida como una constante organización, en aquella la vida será representada como perpetua *individuación*³⁹⁵. A través de la contaminación epistémica entre la filosofía y las ciencias de la vida, que hemos estudiado paradigmáticamente en Nietzsche, resulta una noción de vida que deja de ser esa «fuerza ciega» en relación a la cual «los seres no son más que figuras transitorias y el

³⁹⁴ Basándose fundamentalmente en la referencia al proceso de asimilación del «plasma» en el fragmento KSA, Bd. 12, NF, 7 [9] del primer trimestre de 1887 [trad. esp. cit., *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, pp. 211-212], Stiegler (*Nietzsche et la biologie*, op. cit., p. 68-70) señala la teoría de la herencia de Nägeli como la fuente de una fundamentación biológica de esta concepción jerárquica de la memoria orgánica. La teoría de Nägeli contempla una preponderancia del «idioplasma», soporte material de la información hereditaria, sobre el «trofoplasma», cuya función nutritiva permite a la célula alimentarse del exterior. En estos términos, Nietzsche habría ido más allá de la letra de la teoría de Nägeli al postular una suerte de «bucle retroalimentativo» en virtud del cual la presión del plasma nutritivo acabaría por reordenar la información del idio-plasma. Podemos encontrar aquí un antecedente biológico de la dinámica *del a priori histórico* postulado por Foucault.

³⁹⁵ El objetivo del artículo de Canguilhem *La teoría celular* de 1945, que hemos mencionado en la nota 356, es señalar los obstáculos que la propia formación de la teoría celular presenta para la concepción de la vida como individuación. En este apartado hemos tratado de exponer la concepción de la vida en Nietzsche desde esta misma clave. No en vano algunos de los autores en los que Canguilhem explora la formación de esa teoría, como son Bernard, Virchow y Haeckel, son también interlocutores de Nietzsche. Y no en vano, en la reedición de la teoría celular correspondiente a la segunda edición de la compilación *La connaissance de la vie*, Canguilhem señala en nota al pie la contribución de la tesis de Simondon al esclarecimiento de estas cuestiones, cfr. G. Canguilhem, «La teoría celular», op. cit., p. 90

ser que ellos mantienen, durante el episodio de su existencia, [no es más que] presunción, voluntad de subsistir»³⁹⁶. Esa concepción de la vida, radicalización de la metafísica idealista de la voluntad, abandona al viviente a una pasividad trágica. En su atenta recepción de los desarrollos de la investigación biológica que le eran contemporáneos, Nietzsche devuelve la capacidad activa a la subjetividad biológica. Una actividad entendida como autorregulación, individuación a partir de las heridas perpetradas por el medio exterior. La salud no es la pureza de la identidad lógica, sino la capacidad de dar respuesta creativa —normativa, dirá Canguilhem— a la injerencia del exterior³⁹⁷. La salud no consiste en la prevención ni en la absoluta profilaxis, sino en la actividad orgánica capaz integrar lo patológico en su normalidad. La salud del organismo, por tanto, se concibe como un gobierno autorregulador de lo patológico. Y en la especificidad de la autorregulación del organismo, se juega a su vez su individualidad. Esta será la *episteme* específicamente abordada en la epistemología de la historia de las ciencias de la vida de Georges Canguilhem que estudiaremos a continuación.

II. 2. 4. RECAPITULACIÓN

Mediante la arqueología de la «noción sintética de vida» trazada hasta este punto, hemos tratado de dar cuenta, en primer lugar, de las principales transformaciones epistemológicas que permiten que la vida sea objeto de conocimiento y, por ende, objeto de gobierno. En este aspecto, nos hemos limitado a completar la hipótesis foucaultiana. Para ello, hemos partido de las dos vías arqueológicas señaladas por Foucault en *La naissance de la clinique* y en *Les mots et les choses*, respectivamente. Respecto a esta última, hemos tratado de completar el campo epistemológico que permite el nacimiento de lo que Foucault denomina «ontología salvaje», ya que su obra se limita a explorar la aportación de Cuvier como paradigma de esta transformación. Al hacerlo, hemos tratado de demostrar cómo, a

³⁹⁶

³⁹⁷ «Me puse a mí mismo en mis manos, me sané yo a mí mismo: la condición de ello —cualquier fisiólogo lo concederá— es *estar sano en el fondo*. Un ser típicamente enfermizo no puede sanar, aún menos sanarse a sí mismo; para ser típicamente sano, en cambio, el estar enfermo puede constituir incluso un enérgico *estimulante* para vivir, para más-vivir [...] ¿Y en qué se reconoce en el fondo *la buena constitución*? En que un hombre bien constituido [...] adivina remedios curativos contra los daños, saca ventaja de sus contrariedades; lo que no lo mata lo hace más fuerte. Instintivamente forma *su* síntesis con todo lo que ve, oye, vive: es su principio de selección, deja caer al suelo muchas cosas», F. Nietzsche, *KSA*, Bd. 6, *EH*, § 2 [trad. esp. cit., *Ecce homo*, «Por qué soy yo tan sabio», p. 28].

través de la noción de «organismo», la filosofía se convierte en un campo de formación de la noción de «vida».

En segundo lugar, hemos demostrado que la emergencia de esa «noción sintética de vida» está intrínsecamente condicionada a la necesidad de contrarrestar las fuerzas opuestas de lo inorgánico, de lo patológico, de la necesidad y de la muerte. Sostenemos que esta copertenencia de vida y enfermedad, que en la obra de 1963 estaba ligado a las condiciones clínicas de visibilización de la vida, se cumple igualmente en el nacimiento de la vida como función epistemológica necesaria en las ciencias y en la filosofía de la vida. En ese aspecto, estudiamos cómo, a través del desarrollo idealista de la noción de organismo, el esquema teológico-moral de la falta, la perfectibilidad y la salvación son secularizados en un plano biomédico.

En tercer lugar, demostramos cómo la filosofía de Nietzsche opera como una suerte de síntesis de las transformaciones epistemológicas concernientes a la vida operadas tanto en el orden discursivo de las ciencias como en el de la filosofía. En su reflexión, la actividad vital, que se hacía equivaler a la perpetua organización del viviente, es circunscrita en los límites de la individualidad viviente. La organización es concebida como una constante actividad de individuación, en respuesta *activa* tanto a las interferencias de medio interno como a la lucha interna de las partes. Esa actividad permite que el organismo preserve su mismidad. Sostenemos que la síntesis operada por Nietzsche, además, es la condición hermenéutica de posibilidad del análisis epistemológico de la emergencias de las ciencias de la vida elaborado por el «pensamiento Foucault», para lo cual Canguilhem es el nódulo de transmisión fundamental.

El advenimiento epistemológico de la noción de «vida» se produce en virtud de estos tres aspectos.

II. 3. VITALISMO Y EXPERIENCIA DE LA ENFERMEDAD EN GEORGES CANGUILHEM

El *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* de 1943, Canguilhem va a explorar una comprensión de la individualidad biológica a partir de la

posibilidad de identificar un sentido global a la actividad orgánica. Con ello, Canguilhem va a posibilitar la entrada de las tres transformaciones anteriores («noción sintética de vida», concepción de la vida como remonte de la enfermedad e individuación) en el pensamiento filosófico del siglo XX.

II. 3. 1. LA TEORÍA DEL ORGANISMO DESDE EL PUNTO DE VISTA DE SU TOTALIDAD: EL DIÁLOGO DE CANGUILHEM Y KURT GOLDSTEIN (DER AUFBAU DES ORGANISMUS, 1933)

El principal interlocutor de Canguilhem en esta empresa es Kurt Goldstein³⁹⁸ y su libro *Der Aufbau des Organismus* (1933). El punto de partida del científico alemán consiste en que cada comportamiento debe ser considerado desde el presupuesto de que todo fenómeno normal o patológico es una actividad del conjunto del organismo en cuestión³⁹⁹.

³⁹⁸ Científico alemán nacido que vivió entre 1878 y 1965, sus trabajos en el ámbito de la biología humana lindaron siempre en la frontera entre la neurología, la neuropsiquiatría y la psicología. En *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Nijhoff, Den Haag, 1934, libro decisivo tanto para el *Essai* de Canguilhem como para *La structure du comportement* (publicado el mismo año que el *Essai*, en 1942) de Maurice Merleau-Ponty, interpreta los signos psíquicos a la luz de los fenómenos normales y patológicos del organismo. Contra las teorías mecanicista que trata de localizar en partes del cerebro las causas de comportamientos e instintos, Goldstein defiende que *cada fenómeno debe ser contemplado a la luz de la totalidad del organismo*. En efecto, Goldstein es, junto a Claude Bernard y René Leriche, el autor más citado del *Essai* de 1943. Su obra gozaba de una cierta repercusión en el periodo correspondiente a la formación médica (a partir de 1936, en la Facultad de Toulouse, cuando enseñaba en el Liceo Pierre de Fermat) y a los primeros años de docencia universitaria de Canguilhem. Durante el curso 1941-1942, el psiquiatra Daniel Lagache impartió un curso sobre Goldstein en la Universidad de Estrasburgo en la que también enseñaba Canguilhem, cuyo curso del año siguiente, «Le normal et les normes», recoge ya un problema que está en el centro de la reflexión de Goldstein. En ese mismo 1942, Maurice Merleau-Ponty publica *La structure de l'organisme*, obra que utiliza con profusión las tesis de Goldstein, en una interpretación distinta a la que le dará Canguilhem en el *Essai*. De hecho, tras la Guerra, fue el propio Canguilhem, junto al psicólogo Marc Klein, quien impulsó la traducción de *Der Aufbau des Organismus*, de la que se encargó el psiquiatra Dr. E. Burckhardt y Jean Kuntz, a la sazón alumno de Canguilhem (E. Burckhardt y J. Kuntz, *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*, Gallimard, Paris, 1951). El mismo año de su publicación, en 1951, traduce junto a su esposa, Simone Canguilhem, el artículo de Goldstein «Remarques sur le problème épistémologique de la biologie», en AA. VV., *Actes du Congrès International de philosophie des sciences, vol. I, Épistémologie*, Hermann, Paris, 1949. Como expondremos a continuación, Goldstein fue uno de los principales puntos de apoyo de los que se sirvió Canguilhem en su crítica a dos de los más ilustres pensadores franceses del siglo XIX, Auguste Comte y Claude Bernard, cuyos monumentos están situados en sendas plazas colindantes a la Universidad de la Sorborna, en París. Sobre la recepción de Goldstein, cfr. C. Debru, «Georges Canguilhem et Kurt Goldstein», en Id., *Georges Canguilhem, science et non-science*, Éditions Rue d'Ulm, Paris, 2004, pp. 49-63.

³⁹⁹ Goldstein pertenece a una escuela de patólogos alemanes (entre los cuales Ludwig Aschoff, Otto Lubarsch, Gotthold Herxheimer, Gustav Ricker y, sobre todo, Viktor von Weizsäcker, cuya importancia para la obra de Foucault hemos mencionado ya —cfr. supra nota 198—), que combinaron el influjo vitalista con concepciones teleológicas de la enfermedad. Como ejemplo ilustrativo, un proceso de inflamación no sería considerado como un proceso de destrucción sino de reparación: la inflamación tendría un fin, que siempre es el restablecimiento de la salud. De ahí que la batalla de Goldstein sea contra

El ejemplo más repetido por este autor advierte de la imposibilidad de abstraer un comportamiento reflejo local aislándolo de la totalidad orgánica. En su concepción, el organismo integral se ve implicado en cada actividad orgánica, por local que pueda parecer. Esta tesis es fundamentalmente expuesta en el capítulo VI de la *Der Aufbau des Organismus*, «Zur Ganzheitstheorie des Organismus»⁴⁰⁰. En primer lugar, la respuesta a un mismo estímulo no es siempre unívoca. El motivo de que pueda variar, es que «otras partes del organismo, incluso el organismo en su conjunto, participan cada una a su modo en esa misma reacción»⁴⁰¹. En consecuencia, lo que la observación establece no es la identidad invariable de una relación estímulo-respuesta, sino que «para toda modificación concerniente a un lugar determinado del organismo, siempre sobrevendrán modificaciones similares en otros lugares del organismo»⁴⁰². En consecuencia, si se interpreta desde la actividad global del organismo, un acto reflejo no puede ser reducido a una localización determinada. Si se pincha a un hombre en la planta del pie, éste retirará su pierna en un movimiento reflejo. Sentirá una sensación de dolor localizada en la zona donde ha recibido el pinchazo pero, al mismo tiempo, todo su cuerpo manifestará reacciones concernientes al sistema muscular, a los nervios vasomotores, las pupilas, etc.⁴⁰³. Para Goldstein la globalización de los actos orgánicos equivale al *significado* que el organismo proyecta

la consideración local y aislada del fenómeno patológico. Al contrario, desde enfoque de la patología finalista, debe ser interpretado desde el punto de vista global de organismo, entendido como actividad de restauración de las funciones internas. Cfr. C. Debru, «Georges Canguilhem et Kurt Goldstein», op. cit., p. 55-6. Goldstein aclara que este teleologismo debe ser entendido solamente desde la clave de la «finalidad interna» kantiana, la cual, como hemos analizado en este trabajo, es propio de los «seres organizados», del organismo. Por ello, esta teleología no concierne a un fin o un objetivo, sino a la totalidad: «En realidad, para decirlo con total precisión, solamente el concepto kantiano de finalidad interna justificaría que hablásemos de teleologismo. Driesch ha demostrado que en el dominio de la vida, la teleología solamente concierne a un concepto: el de totalidad. Se trata de determinar conceptualmente lo que es constante en el devenir, tal como nos lo muestra el organismo [...]. “En un estudio teleológico de una función del organismo, no se trata de saber a qué fin podemos subordinar un fenómeno cualquiera, sino de averiguar si dicho fenómeno contribuye a la conservación de la totalidad de ese organismo (o de una totalidad superior, si es que existe)”», [«Es Kame eigentlich ja überhaupt nur der Begriff der sogenannten inneren Zweckmässigkeit in Sinne Kants in Betracht. Driesch ha gezeigt, dass die Teleologie im Bereiche des Lebens es eigentlich nur auf die Bestimmung eines Begriffes abgesehen hat, auf die des Begriffes Ganzheit. Es handelt sich darum, das Beharrliche im Werden, wie es der Organismus aufweist [...]. “Wenn eine Natureinzigkeit im Werden sich als Ganzheit erhält, wenn an ihr Vorgänge im Werden auftreten, die die Erhaltung dieser Ganzheit bedingen, so mögen wir diese Vorgänge” sagt Ungerer», K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, op. cit., p. 263-264 [ed. francesa citada, pp. 339-340].

⁴⁰⁰ Ibid., pp. 131-239 [ed. francesa citada, pp. 173-310].

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² Ibid., p. 131 [«Une observation plus précise nous apprend qu'en face d'une excitation donnée, non seulement la réaction peut varier, mais encore que le processus ne s'épuise pas en une réaction isolée; bien plus, d'autres parties de l'organisme entier, participent de différentes façons à cette réaction. En première lieu, nous pouvons établir que pour toute modification concernant un endroit déterminé de l'organisme, de semblables modifications surviennent simultanément à d'autres endroits de cet organisme», ed. francesa cit., p. 173].

⁴⁰³ Ibid., p. 133 [ed. francesa cit., p. 175].

sobre la excitación recibida: «La forma que adopte la respuesta a la excitación depende *de la significación que dicha excitación adquiera para el organismo total*»⁴⁰⁴. El organismo interpreta la excitación: nos encontramos ante la misma descripción del comportamiento orgánico que analizamos en Nietzsche. La asimilación del estímulo exterior se articula a través de la interpretación que le dé el organismo, la cual se manifiesta en el comportamiento global del organismo que va aparejado. Prueba de que el organismo reacciona unitariamente es que, según Goldstein, en cada momento el organismo puede desencadenar una sola operación. Al caminar, no es legítimo afirmar que los movimientos de la cabeza, de los brazos y de las piernas, son operaciones simultáneas. Se trata en realidad de una sola operación de carácter unitario⁴⁰⁵. En cualquier operación particular, sea un acto reflejo como una operación voluntaria, «podemos observar con toda evidencia *que el proceso que se desencadena en el resto del organismo participa de la operación de una forma normal*. En realidad, deberíamos referirnos a una “*figura de la reacción (Reaktionsgestalt)*” que implica a la totalidad del organismo»⁴⁰⁶. Podemos colegir, así, que la normalidad del organismo estriba en su capacidad para crear figuras de reacción a los estímulos externos. La «asimilación» nietzscheana es en Goldstein una creatividad normativa del organismo interpretado en su conjunto.

El ejemplo de la locomoción se repite en otros biólogos del periodo. Constantin von Monakow y Raoul Mourgue designan el valor global del organismo con el término «función orgánica». La especificidad aportada por los dos autores de la *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie* (1928), es la incidencia en la naturaleza temporal, no espacial, de esa «función orgánica»⁴⁰⁷. No otra cosa quisimos expresar al subrayar la caracterización nietzscheana de la vida como *individuación*: la individualidad biológica es esa relación de asimilación constante del «medio exterior» por parte del «medio interior», el cual, a su vez, se ve modificado en la operación. La individualidad estática nunca es una identidad (*idem*), sino una mismidad (*ipse*)

⁴⁰⁴ Ibid., p. 134 [ed. francesa cit., p. 177]. Gilbert Simondon defiende la tesis de la «significación como criterio de individuación», que bebe directamente de Goldstein: «De acuerdo a la distinción entre señales y significación, diremos que existe individuo cuando existen procesos de individuación real, es decir cuando aparecen significaciones; el individuo es aquello por lo que y en lo que aparecen significaciones, mientras que entre los individuos no hay más que señales. El individuo es el ser que aparece cuando existe significación; recíprocamente, solo hay significación cuando un ser individuado aparece o se prolonga en el ser en que se individúa», cfr. G. Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, op. cit., p. 389.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 138 [ed. francesa cit., p. 182].

⁴⁰⁶ Ibid., p. 140 [ed. francesa cit., p. 184].

⁴⁰⁷ Referido en G. Le Blanc, *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, p. 34.

coincidente con la temporalidad vital. No en vano Mourgue y Monakow atribuyeron su temporalización de la individualidad biológica a la noción de «duración» explorada por Bergson⁴⁰⁸. Desde esta perspectiva, la locomoción es un fenómeno auto-organizado cuya estructura unitaria se desarrolla en una unidad temporal que escapa a la conciencia. La temporalidad de la función impide localizar espacialmente el proceso en una sola de las partes del organismo.

De modo análogo, Viktor von Weizsaecker reconoce en el movimiento el principio de la forma biológica o del ciclo vital, que entiende como transformación incesante de la forma biológica. Prueba de la importancia de la biología de Weizsaecker es que es el propio Foucault quien traduce su más importante obra, *Der Gestaltkreis*⁴⁰⁹. No obstante, ya en la década de los cuarenta Canguilhem, como también Merleau-Ponty, habían tomado en consideración sus estudios sobre la reflexología⁴¹⁰. Para Weizsaecker, la noción de «reflejo» fija artificialmente el movimiento en el que consiste la individualidad biológica reduciéndolo a un aspecto meramente morfológico. De nuevo, su ejemplo privilegiado es el movimiento del cuerpo al caminar. Lejos de poder ser reducido a un doble movimiento de flexión y extensión, el organismo redistribuye ese comportamiento a partir de la evaluación de la situación (el «medio exterior») en el que se integra el organismo.

II. 3. 1. 1. REGULACIÓN, INDIVIDUACIÓN Y «MEDIO EXTERNO»

Weizsaecker, Monakow y Mourgue, así como Goldstein, hacen de la cuestión de la individualidad un problema biológico⁴¹¹, considerado desde el punto de vista de la relación dinámica del organismo con el «medio externo». Canguilhem retoma filosóficamente esta visión del viviente. Como Goldstein, califica la actividad interna del individuo como normal. La *normalidad* de la individualidad biológica consiste en el mantenimiento de sus propias normas en el medio. Expresado a través del término que retrospectivamente venimos aplicando para caracterizar esta concepción dinámica de la individualidad, la normalidad del organismo consiste en el carácter continuo de su *individuación*. Toda la

⁴⁰⁸ En 1935, R. Mourgue publicó el artículo «Une découverte scientifique: la durée bergsonienne», en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXX, 7-8 (1935), pp. 350-367.

⁴⁰⁹ V. von Weizsaecker, *Le cycle de la structure*, trad. francesa de M. Foucault e Yves Rocher Desclées de Brouwer, op. cit.

⁴¹⁰ Cf. al respecto A. Cutro, *Michel Foucault, técnica e vita. Bio-politica e filosofia del bios*, op. cit., pp. 53-58.

⁴¹¹ D. Lecourt, «La question de l'individu d'après Georges Canguilhem», en AA. VV., *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, op. cit., pp. 262-270.

segunda parte del *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* trata de fundamentar la individualidad biológica en esta capacidad de creación de normas en interacción constante con el medio, que Canguilhem denomina *normatividad*: *la normatividad es aquello por lo cual una vida se individualiza*. Como en los biólogos anteriormente referidos, el término busca refutar la concepción del organismo como mecanismo: como ellos, Canguilhem sustituye la comprensión del organismo como reacciones a estímulos externos, por la de modos *singulares* de relacionarse con el «medio exterior»:

Nos parece que la fisiología tiene algo mejor que hacer que tratar de definir objetivamente lo normal: reconocer la original normatividad de la vida. El verdadero papel de la fisiología, suficientemente importante y difícil, consistiría entonces en determinar el contenido de las normas en las que la vida consiguió estabilizarse, sin prejuizar acerca de la posibilidad o imposibilidad de una eventual corrección de esas normas. [...] Es verdad que se nos podría objetar que en tal caso las constantes biológicas expresarían el efecto sobre el ser vivo de las condiciones externas de existencia y que nuestras suposiciones acerca del valor normativo de las constantes estarían desprovistas de sentido. [...] Pero repetimos que las funciones biológicas dejan de ser inteligibles, tales como la observación nos las descubre, si sólo traducen los estados de una materia pasiva frente a los cambios del medio ambiente. De hecho, *el medio ambiente del ser vivo es también obra del ser vivo* que se sustrae o se ofrece *electivamente* a determinadas influencias [cursiva mía: G. V. A.]⁴¹².

En suma, el viviente no padece el medio, sino que contribuye a su constitución. El organismo *singulariza el medio, se lo apropia*. La normatividad consiste en esta organización no sólo del medio interno, sino *de la relación* del medio interno con el medio externo. Dicho de otro modo, la normatividad designa la interpretación que el viviente hace de los estímulos, a través de la cual constituye el medio. A través de esa interpretación, es decir, de esa creación de normas incesante, el viviente se preserva y se *individualiza*.

Para Canguilhem, esta operación se articula a través de una doble operación: la regulación y la «centración». «Regulación» es el nombre que Canguilhem otorga a la actividad global a partir de la cual Goldstein, Mourgue-Monakow, Weizsaecker y Frederik

⁴¹² G. Canguilhem, «Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique», en *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris, (1966) 1975 (3ª) [trad. de R. Potschart, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», en *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI, México, 2009 (8ª), pp. 135-6].

J. J. Buytendijk⁴¹³, defendían que debía ser pensada cada operación del organismo. Designa, así, la actividad homeostática capaz de preservar constante el «medio interno» en la interacción con lo externo. Consiste en una actividad de valoración de aquello que se ajusta «al valor funcional inscrito como una norma en la estructura misma»⁴¹⁴, y la desvaloración de aquello que lo perturba. Una vez más, la dinámica es la misma que la del proceso de «asimilación» descrito por Nietzsche como «interpretación de los estímulos». Para Canguilhem, el paradigma de este poder de individuación orgánica es la síntesis de azúcares por parte del hígado, tal como es descrita por Claude Bernard en sus *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux végétaux et aux animaux*⁴¹⁵. Esa capacidad de sintetizar una sustancia como el azúcar con independencia de su aporte exterior, es muestra paradigmática de la actividad vital, resumida en la fórmula de Bernard que cita Canguilhem: «la vida, es creación»⁴¹⁶. Una fórmula que bien podría haber procedido de Nietzsche⁴¹⁷. No en vano, la reflexión nietzscheana sobre la asimilación y la autorregulación del organismo también se constituye en diálogo con Claude Bernard, tal como analizamos anteriormente. La normatividad, la individuación y la creatividad: formas todas de denominar la duración vital. Dentro de ella, la regulación mantiene «inalterada la individualidad orgánica, en tanto sistema de equilibrio dinámico»⁴¹⁸.

La «centración» es otra de las imágenes comunes a Canguilhem y Nietzsche para designar la constitución de la individualidad biológica (individuación) en la relación entre «medio interno» y «medio externo». Esa relación está condicionada por la «necesidad»:

⁴¹³ Científico holandés (1887-1974) cuya *Psicología de los animales* (1960) Canguilhem cita en su artículo «Régulation», en *Encyclopédia Universalis*, t. 19, Paris, 1989. Cfr. asimismo el artículo de Canguilhem «La formation du concept de régulation biologique aux XVIII et XIX^e siècles», en *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, op. cit., pp. 81-100 [trad. esp. «La formación del concepto de regulación biológica en los siglos XVIII y XIX», en *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, op. cit., pp. 103-128].

⁴¹⁴ Ibid., p. 712.

⁴¹⁵ Cfr. G. Canguilhem, «Préface», en C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux végétaux et aux animaux*, Vrin, Paris, 1966, pp. 18.

⁴¹⁶ «La vie, c'est la création», ibid., p. 10.

⁴¹⁷ En ese sentido, tal como hemos venido refiriendo, sostenemos que el trabajo de Canguilhem, dado el reconocido influjo de su magisterio en el pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX, ha sido uno de los más importantes núcleos de recepción de la filosofía de Nietzsche, a pesar de que esa labor no se concretara en estudios específicos sobre su obra. La recepción propiciada por Canguilhem es, por tanto, indirecta, relacionada fundamentalmente con la idea del cuerpo, de la vitalidad como «asimilación», «incorporación» de lo externo en la lucha de fuerzas internas, que con Canguilhem hemos denominado «regulación». En ese sentido, creemos que el papel de Canguilhem en la recepción de Nietzsche ha sido minusvalorado por la bibliografía especializada. Cfr. como principal ejemplo el estudio de L. Pinto, *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris, 1995, pp. 57.

⁴¹⁸ Ibid., p. 14.

«en la necesidad, el medio es referido a un organismo»⁴¹⁹. La centración es relativa a la valoración de la necesidad: el medio exterior es interpretado, *centrado*, por las respuestas que desencadena en el organismo en función de la necesidad. Esa valoración en función de la necesidad *individualiza* al viviente: su modo de centrar el medio exterior es lo que el viviente *es*. La regulación y la centración no corresponden al equilibrio del medio interno y externo respectivamente. Son dos modos de expresar la misma lógica *normativa*: la actividad normal de un organismo está constituida por la actividad de regulación y de centración, en función de las cuales la vida *se individualiza*⁴²⁰.

Como en el caso de la «degeneración» según Nietzsche, también para Goldstein la reducción del organismo a una sola norma es síntoma de enfermedad. En la misma tradición de pensamiento de la decadencia y la degeneración procedente del filósofo de Sils-María, llega a afirmar que «la tendencia a la conservación es un fenómeno de la enfermedad, de una vida “que declina”»⁴²¹. Al contrario, es la imperfección constitutiva es la causa de la organización del organismo, de su individuación siempre inacabada y, por tanto, siempre continua. Pero ello no es por sí mismo síntoma de enfermedad —como sí ocurría en la *Naturphilosophie* schellingiana—. Al contrario, la salud estriba en el vigor y la constancia de esa actividad de organización, mientras que la enfermedad viene dada por su relajamiento: «enfermedad significa relajación de la centración [...] hasta el punto en el que no es capaz de emprender por sí mismo, ni siquiera de forma aproximada, la tarea de individuación. En este caso, la imperfección deviene “enfermedad”, y el ser finito pasa a estar destinado a la muerte»⁴²².

⁴¹⁹ G. Canguilhem, Curso manuscrito de 1943 *Las normas y lo normal*, capítulo «Valor y norma», citado por G. Le Blanc, *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, op. cit., p. 37.

⁴²⁰ «En nuestra concepción del hombre, la distinción Vida-Espíritu es común, porque es raro que el ser humano total se halle “plenamente *centrado*”, [...] lo cual constituye su imperfección. [...] Pero solamente a través de la unidad podemos comprender lo particular tal como aparece de forma aislada [traducción mía]» [«Dans notre conception de l’homme, la distinction Vie-Esprit apparaît facilement, mais c’est parce que rares sont les moments où l’être humain totale se donne comme “pleinement *centré*” [...] ce qui fait partie de son imperfection. [...] Mais c’est bien à partir de l’unité qu’on arrive à comprendre le particulier tel qu’il apparaît dans l’isolement» [«Ist einmal die Trennung zwischen “viateller Sphäre” und “Geist” angenommen, dann gibt es keine Vereinigung mehr [...]. Wohl aber gibt es aus der Einheit ein Verstehen des Besonderen, wie es in der Isolierung auftritt», K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, op. cit., p. 296; ed. francesa cit., p. 377.]. En síntesis, también para Goldstein, la actividad vital entendida como organización, equivale a centración, que es otro modo de decir que la vida es ininterrumpida *individuación*.

⁴²¹ Ibid., p. 276.

⁴²² «Erstes ist wohl zu verstehen: Krankheit bedeutet nachlassen der Zentrierung. [...] Anders ist es bei der Unvollkommenheit, die als Ausfluss abnormer Anlage oder infolge erworbener Veränderung durch äussere Einwirkung das Individuum so sehr in der Zentrierung beeinträchtigt, dass es auch nicht mehr imstande ist, auch nur annähernd sein individuelles Wesen zu verwirklichen», K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, op. cit., pp. 353-4, 356 [ed. francesa cit., pp. 441, 443].

Simétricamente, la salud del organismo, su normalidad, consiste en la creatividad normativa. Para Goldstein, esa creación se mantiene siempre en el marco de una estructura (*Aufbau*) orgánica constante⁴²³. El valor, la preferencia de una norma orgánica sobre otra, dependería en último término de la estructura: este es el modo en que Goldstein explica el problema de la *forma*, de la identidad del organismo. Sin embargo, Canguilhem desborda esa posición al acentuar la capacidad de crear valores con independencia de la estructura a mantener. La normatividad biológica designa la capacidad para crear normas en cuyo proceso la vida se individualiza. No es una estructura la que garantiza el mantenimiento de la vida, sino una fuerza capaz de modificar los valores orgánicos, de instituir nuevos y destituir los antiguos. *La obra de Canguilhem, así, supone la expresión última de la superación de la forma por parte de la fuerza-devida*. Al tiempo que la fuerza no puede darse si no es una forma-de-vida.

La especificada de la aportación de Canguilhem radica en la recepción biología de la individualidad de los Goldstein, Mourgue-Monakov o Weizsaecker. De este modo, la fuerza-de-vida es circunscrita en los límites de la individualidad. El primer paso hacia la singularización de la fuerza de vida debe ser atribuido a Nietzsche, ya que aunque en su etapa de madurez siga identificando el organismo con la voluntad de poder, esta se articula por procesos de asimilación orgánica, jerarquía y memoria que acontecen en el marco de una singularidad orgánica. La vida entendida por Nietzsche como fuerza de incorporación (*Einverleibung*), de la que la nutrición es el proceso paradigmático, es un acto normativo, una interpretación, una creación de valores y, por tanto, una elección⁴²⁴. Esa ontología de la individuación, filtrada por el léxico biológico —en el que tiene especial importancia el término «regulación»—, es la que expresa la normatividad vital de Canguilhem.

Llegados a este punto, podemos hacer un primer balance. Retomando la indagación arqueológica sugerida por Foucault, así como la epistemología histórica de Canguilhem, hemos expuesto las condiciones de posibilidad lógicas, conceptuales y discursivas para la formación de una cierta noción de «vida». A través de la clave del organismo, hemos expuesto el tránsito desde su concepción como fuerza-de-vida hasta la idea de normatividad vital expuesta por Canguilhem en su recepción con la obra de Kurt

⁴²³ Ibid., p 220 [ed. francesa cit., p. 286].

⁴²⁴ Cf. al respecto G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, pp. 97-98.

Goldstein⁴²⁵. La noción de «normatividad» permite pensar esa actividad vital desde el punto de vista de la individualidad singular, en un proyecto en el que confluyen la asimilación nietzscheana de la fisiología, la patología y la teoría celular de finales del siglo

⁴²⁵ La recepción de Goldstein en la obra de Canguilhem le sirvió para proponer una antropología fundamentada en la biología: «En conclusión, pensamos que tanto la biología humana como la medicina son piezas imprescindibles para una “antropología», G. Canguilhem, «Lo normal y lo patológico», en *El conocimiento de la vida*, op. cit., p. 200. Merleau-Ponty nos brinda una recepción distinta de la obra de Goldstein en *La structure du comportement* (1972). Pese a que el fenomenólogo también acepte que la actividad interior del organismo está regida por una norma a partir de la cual modifica y configura el medio, su propuesta subordina la actividad vital a una concepción relativamente autónoma de la especificidad humana. Si la noción de norma sirve en Canguilhem para remitir las actividades humanas a la actividad vital, la fenomenología de la estructura del comportamiento de Merleau-Ponty desliga la especificidad humana del orden vital. La *significación* de la actividad humana, según su tesis, depende de una triple estructura: el físico (materia) el vital (la vida) y el humano (el espíritu). Cada una no designa una realidad substancial, sino órdenes de significación que poseen una cierta autonomía⁴²⁵, lo cual no impide que entre ellas se establezca una relación de «integración»: la integración del orden inferior en el superior implica su desaparición. Es por ello que los modos de comportamiento físicos no subsisten en cuanto tales en el ser humano, sino que son reorganizados y desaparecen en la especificidad del comportamiento social humano: «[La biología] se refiere al cuerpo fenoménico, es decir, a un centro de acciones vitales que se extienden sobre un segmento de tiempo, responde a conjuntos de estímulos concretos, y hacen colaborar a todo el organismo. En el hombre, estos modos de comportamiento no subsisten en cuanto tales. Reorganizados, a su vez, en nuevos conjuntos, los comportamientos vitales desaparecen en cuanto tales. Por ejemplo, esto es lo que explica la constancia y las variaciones de la sexualidad en el hombre, a diferencia de su periodicidad y monotonía en los animales. Como consecuencia, no podemos hablar del cuerpo y de la vida en general, sino solamente del cuerpo animal y de la vida animal, del cuerpo humano y de la vida humana. El cuerpo del sujeto normal, a menos que se le sustraiga de los ciclos espacio-temporales de los que es portador, no es distinto del psiquismo. Podríamos hacer observaciones parecidas en relación a la noción de espíritu. Ello no implica que defendamos un espiritualismo que distinguiera entre el espíritu y la vida o entre el espíritu y el psiquismo como dos “potencias de ser”. Se trata de una “oposición funcional” que no puede ser trastocada en una “oposición substancial”. El espíritu no es una diferencia específica que se añada al ser vital o psíquico para convertirlo en hombre. El hombre no es un animal racional. [...] El hombre no puede nunca ser un animal: su vida está siempre más o menos integrada, a diferencia de la del animal» [«[La biologie] se réfère au corps phénoménal, c’est-à-dire à un centre d’actions vitales qui s’étendent sur un segment de temps, répondent à certains ensembles concrets de stimuli et font collaborer tout l’organisme. Ces modes de comportement ne subsistent pas comme tels dans l’homme. Réorganisés à leur tour dans des ensembles nouveaux, les comportements vitaux disparaissent comme tels. C’est ce que signifient par exemple la périodicité et la monotonie de la vie sexuelle chez les animaux, sa constance et ses variations de l’homme. On ne peut donc pas parler du corps et de la vie en général, mais seulement du corps animal et de la vie animale, du corps humain et de la vie humaine. Et le corps chez le sujet *normal*, à condition qu’on ne le détache pas des cycles spatio-temporel de conduite dont il est porteur, n’est pas distinct du psychisme. Des remarques du même genre seraient possibles au sujet de la notion d’esprit. Nous ne défendons pas un spiritualisme que distinguerait l’esprit et la vie ou l’esprit et le psychique comme deux “puissances d’être”. Il s’agit d’une “opposition fonctionnelle” qui ne peut être transformée en “opposition substantielle”. L’esprit n’est pas une différence spécifique qui viendrait s’ajouter à l’être vital ou psychique pour en faire un homme. L’homme n’est pas un animal raisonnable. [...] L’homme ne peut jamais être un animal: sa vie est toujours plus ou moins intégrée que celle d’un animal [cursiva mía: G. V. A.]», M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972, pp. 195-6]. La biología aspira pues a ser una continuación inmanente de la relación de individuación. Frente a la integración de la actividad vital en la conciencia que defendía Merleau-Ponty, Canguilhem propugna que el acto de conocimiento biológico es inmanente a la propia actividad vital. Cfr. al respecto G. Canguilhem, «Le concept et la vie», *Revue philosophique de Louvain*, LXIV (1966), pp. 193-226; incluido en Id., *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 1968 [trad. esp. de H. Pons, «El concepto y la vida», en *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2009, pp. 357-388].

XIX con sus primeros desarrollos en el primer tercio del siglo XX. El movimiento interno del organismo, que el idealismo romántico identificaba con una fuerza supra individual — que alcanza al propio Nietzsche, con la noción de «voluntad de poder»— es, desde esta clave, acotada al proceso de individuación de cada organismo singular. Al describirla como «normatividad vital», Canguilhem connota la norma orgánica que determina el carácter individual de esa constitución orgánica en relación con un medio dado. Más concretamente, el medio no es «dado», sino constituido en ese proceso ininterrumpido de «regulación» y «centración», términos con los que el sucesor de Bachelard en el Institut d'Histoire des Sciences designa la actividad que relaciona el «medio interno» y el «externo».

La comprensión de la noción de «normatividad vital» pasa necesariamente por el recorrido de las transformaciones que hubieron de acontecer, así como de los «obstáculos epistemológicos» que sirve para superar⁴²⁶. Desde esta base, podemos ya acometer el análisis del par normal/patológico tal como es estudiado por Canguilhem en el *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* de 1943.

II. 3. 2. EL PROBLEMA DEL CONTINUO ENTRE NORMALIDAD Y PATOLOGÍA EN LA CONCEPCIÓN POSITIVISTA (ESSAI SUR QUELQUES PROBLÈMES CONCERNANT LE NORMAL ET LE PATHOLOGIQUE, 1943)

Corresponde ahora centrarnos en las nociones de «norma» y de «normalidad», sobre las cuales Canguilhem erige su filosofía de la vida. En el prefacio a las *Nouvelles réflexions concernat le normal et le pathologique* de 1963, Canguilhem, declara «hoy como hace veinte años corro todavía el riesgo de tratar de fundar la significación fundamental de lo normal mediante un análisis filosófico de la vida»⁴²⁷. La obra de Canguilhem, por consiguiente, está atravesada por el propósito de fundar la comprensión de «lo normal» a través de un análisis filosófico de la vida. Y la vida solamente es pensable a través de la noción de «norma», de la que ya hemos atisbado preliminarmente cuál es su función a la

⁴²⁶ Recordemos al respecto que «[e]l obstáculo de una teoría no es menos importante a considerar, para comprender el porvenir de una teoría, que la misma tendencia de la teoría», G. Canguilhem, «La teoría celular», op. cit., p. 65.

⁴²⁷ G. Canguilhem, «Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique», en Id. *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, pp. 169-222 [trad. esp. de R. Potschart, «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», en *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI, México, 2001 (8ª), p. 183].

hora de explicar la actividad vital como individuación: la «asimilación» (Nietzsche) del «medio externo» en el «medio interno» (Bernard), la «centración» y «regulación», tratan de adaptar las circunstancias externas a la «normatividad vital». En esta noción debe situarse la principal preocupación temática de Canguilhem. En el recorrido precedente, hemos presentado premilimarmente el sentido que adquiere la «normatividad vital» para Canguilhem, en relación a una comprensión de la individualidad biológico como continua organización o individuación del organismo en relación con el medio. Como resultado, la vida es pensada como creación de normas en cada caso singular: la normatividad no es un código unívoco del que cada individuo sea el portador o la concreción diferencial. Cada individuo *es* normatividad, es perpetuo ímpetu biológico de individuación. Corresponde ahora analizar la formación de la comprensión de lo patológico en relación a la idea de normalidad, tal como Canguilhem la expone en su tesis doctoral en medicina, el *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* de 1943.

Aunque sea la línea de fuerza que recorre el conjunto de sus investigaciones, el tratamiento de la normalidad se hace explícito en cinco textos: por primera vez, en el curso que imparte entre 1942 y 1943 en la Facultad de Letras de la Universidad de Estrasburgo, titulado *Le normal et les normes*⁴²⁸. Como antes hemos señalado, este curso recoge la influencia que Kurt Goldstein ejercía en la academia francesa del periodo, seguramente catalizada por el curso sobre su obra que un año antes impartió en esa misma universidad el psiquiatra Daniel Lagache⁴²⁹. La segunda ocurrencia, que será la más importante, es la del *Essai* de 1943, que nace en buena medida del desarrollo del curso impartido en Estrasburgo. A este texto dedicaremos a continuación nuestro análisis. En tercer término, es también importante el artículo «Le normal et le pathologique», publicado originariamente en la *Somme de Médecine contemporaine I*, en 1951⁴³⁰. Por último, entre 1962-1963 Canguilhem volvió a elegir como título de su curso, esta vez en la Sorbona, «Les normes et le normal», complemento a la reflexión de 1943 que sería publicada como las *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* en 1966⁴³¹, segundo de los ensayos recogidos a partir de ese año en el volumen *Le normal et le pathologique*⁴³².

⁴²⁸ Nos referiremos a él solamente a través de fuentes indirectas.

⁴²⁹ Durante ese curso académico 1941-1942, el título elegido por Canguilhem fue «Causalité et temps», cf. C. Debru, «Georges Canguilhem et Kurt Goldstein», op. cit., p. 50.

⁴³⁰ G. Canguilhem, «Le normal et le pathologique», en *Somme de Médecine contemporaine, I*, Paris, 1951; recogido en *La connaissance de la vie*, op. cit., pp. 155-169 [trad. esp. cit., «Lo normal y lo patológico», en *El conocimiento de la vida*, op. cit., pp. 183-200].

⁴³¹ G. Canguilhem, «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», trad. esp. cit., p. 180-234.

⁴³² G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, op. cit., p. 8-9.

Tanto el curso de 1943 como el *Essai* suponen una crítica a la anulación de la especificidad de lo patológico mediante su asimilación a lo normal por parte de la tradición positivista. Las *Nouvelles réflexions* de 1963, por su parte, tratarán de destacar el sentido social de la norma y de confrontar la legitimidad de su aplicación al ámbito de lo vital, y a la inversa. Sobre este texto también nos detendremos *in extenso* en el epígrafe III.1.

II. 3. 2. 1. LA NORMALIDAD: ENTRE ANTERIORIDAD LÓGICA Y POSTERIORIDAD CRONOLÓGICA RESPECTO A LO PATOLÓGICO

Una primera reflexión perteneciente al comienzo de las *Nouvelles réflexions* de 1966 puede servir de marco para nuestra exploración del *Essai* de 1943. Con frecuencia, Canguilhem cita la siguiente sentencia del cirujano René Leriche: «La salud es la vida en el silencio de los órganos»⁴³³, acompañada de la referencia al comentario en el que Kant da cuenta de la imposibilidad de tener conocimiento de la salud: «Uno puede *sentirse* sano, es decir, juzgar según su sensación de bienestar vital, pero jamás puede *saber* que está sano [...]. La ausencia de sensación (de estar enfermo) no permite al hombre expresar que está sano de otro modo que diciendo estar bien *en apariencia*»⁴³⁴. Como constata Canguilhem, estas observaciones de Kant son importantes porque hacen de la salud un objeto ajeno al campo del saber: no hay ciencia de la salud. No es un concepto científico, sino vulgar.

Que la salud no pueda conocerse contradice el punto de vista lógico, según el cual la definición de lo patológico deriva de la salud, como su negación: «lo anormal como anormal es posterior a la definición de lo normal»⁴³⁵. Sin embargo, «la anterioridad histórica de lo anormal futuro es lo que suscita la intención normativa»⁴³⁶. Canguilhem ejemplifica esta antinomia entre la presentación lógica y la temporal con un ejemplo relativo a la filosofía de la historia: el «estado de naturaleza» de Rousseau es

la representación del equilibrio espontáneo entre el mundo y los valores del deseo, estado de pequeña felicidad pre-histórica en el sentido absoluto del término, puesto que de su irremediable desgarramiento fluye la historia como una fuente. Por lo tanto, no existe, hablando con propiedad, un tiempo gramatical adecuado para el

⁴³³ G. Canguilhem, «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 191; así como G. Canguilhem, «La santé, concept vulgaire et question philosophique», *Cahiers du séminaire de philosophie, La Santé*, 8 (1988), pp. 119-133 [trad. esp. de I. Agoff, «La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica», en *Escritos sobre la medicina*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2004, pp. 49-67].

⁴³⁴ Citado por G. Canguilhem, «La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica», op. cit., pp. 51-2.

⁴³⁵ G. Canguilhem, «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 191.

⁴³⁶ Idem.

discurso acerca de una experiencia humana normalizada sin que haya una representación de normas vinculadas en la conciencia con la tentación de contrariar su ejercicio. Porque, o bien la adecuación del hecho y del derecho no es percibida y el estado de naturaleza es un estado de inconsciencia, ninguno de cuyos acontecimientos puede explicar el hecho de que de él surja la oportunidad de una toma de conciencia, o bien la adecuación es percibida y el estado de naturaleza es un estado de inocencia. [...] Nadie se sabe inocente inocentemente, porque tener conciencia de la adecuación a la regla significa tener conciencia de las razones de la regla, que se reducen a la necesidad de la regla⁴³⁷.

La normalidad del estado de naturaleza, entendido como momento *pre-histórico* de felicidad virginal, sólo puede ser consciente *desde la historia*. Y la historia sólo fluye a través de la escisión provocada por la violación de la norma. Esta traslación al plano temporal del problema de la relación lógica y cronológica de lo normal y lo patológico nos permite hacer una breve síntesis de nuestros recorridos precedentes. Tras la arqueología de la formación del concepto de organismo en la discusión fundamentalmente embriológica del siglo XVIII que culmina en Kant, señalamos cómo Schelling traduce la «finalidad objetiva interna» propia de los organismos en términos teológico-políticos, ligando la comprensión de la vida como fuerza (transindividual) a la condición humana y al problema de la salvación. Señalamos en Nietzsche el paso hacia la secularización de este problema y su materialización en la reflexión biológica: ya no se trata del sufrimiento de la condición humana y de su perpetuo intento de reconciliar su escindida naturaleza, sino del sufrimiento fisiológico y de la voluntad de curación.

La reflexión de Canguilhem en torno a lo normal y lo patológico constituye, en ese sentido, la autoconciencia de la sustitución de ese paradigma teológico político por el biomédico: «La inocencia [teológico política] y la salud [fisiológica] surgen como los términos de una tan buscada como imposible regresión, en medio del furor de la culpabilidad y del ruido del sufrimiento»⁴³⁸. La salud, por tanto, solamente se concibe *retrospectivamente*. Pese a que, desde el punto de vista lógico, lo patológico parezca un «contrario asimétrico»⁴³⁹ definido desde la normalidad para su exclusión, existencialmente

⁴³⁷ Ibid., p. 190.

⁴³⁸ Ibid, p. 191. «La salud es la inocencia orgánica. Tiene que ser perdida, como toda inocencia, para que sea posible un conocimiento», G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 71.

⁴³⁹ Reinhart Koselleck denomina «asimétricas» a «aquellas calificaciones desigualmente contrarias y que sólo se aplican unilateralmente», como suele ser el caso en el que un grupo reclama para sí la generalidad de forma exclusiva, produciendo conceptos contrarios que discriminan a los excluidos: «Del concepto de sí mismo se deriva una determinación ajena que para el que queda determinado puede equivaler literalmente a una privación, fácticamente a un despojo. En estos casos se trata de conceptos asimétricos.

lo patológico es primitivo. Si el punto de vista lógico coincidiera con el fáctico y lo normal fuera primitivo respecto a lo patológico, entonces no existirían normas sino *leyes*. La norma, en cambio, asume que su origen está en algo distinto que ella misma. Es más, subsume lo presente bajo el porvenir que designa. En lo que a la vida se refiere, la primacía de lo patológico sobre lo normal es lo que permite representar la vida como «creatividad normativa».

«Salud no es un concepto científico, sino vulgar. Lo que no quiere decir trivial, sino simplemente común, al alcance de todos»⁴⁴⁰. Esta afirmación, aparentemente banal, es en realidad el motivo principal del *Essai* de 1943. Que la salud sea un concepto vulgar, implica que la reflexión sobre la enfermedad no parte de la medicina o de la biología, sino de la reflexión que el enfermo hace sobre su propia enfermedad. No se trata de un saber, sino de un sentimiento inmediato, de una relación respecto a la propia vida que el sujeto califica negativamente. En esa experiencia, la enfermedad revela la actividad vital propia del viviente, el esfuerzo por el cual el individuo biológico se preserva en la vida, y que en estas páginas hemos caracterizado como «individuación». Canguilhem va a defender que esa conciencia de sí como individuo biológico es la condición de la constitución de una subjetividad viviente. Antes de ello, la Primera Parte del *Essai* —«L'état pathologique n'est-il qu'une modification quantitative de l'état normal?»— está consagrada a estudiar la tesis, situada históricamente en el siglo XIX, según la cual «los fenómenos patológicos son en los organismos vivos variaciones cuantitativas, según el más y el menos, de los respectivos fenómenos fisiológicos»⁴⁴¹. La segunda parte, en cambio, opondrá a la concepción cuantitativa de la enfermedad en el positivismo, una concepción vitalista, basada en la experiencia de la enfermedad vivida por el enfermo, y de una consecuente interpretación de la medicina como arte o técnica que acompaña a esa experiencia.

Esta neutralización positivista de la enfermedad se articula bajo dos claves interpretativas. Por una lado, la propiamente científica, que reduce la enfermedad a una variación *cuantitativa* de lo normal. Por otro, ligado a la anterior, la concepción de la

Su oposición es contraria de un modo desigual», cf. R. Koselleck, «Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos», en Id., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, op. cit., pp. 205 y 207. El análisis de las estructuras de exclusión que subyacen a las diferentes semánticas históricas (en el artículo citado, ejemplificadas en los pares helenos-bárbaros, cristianos-paganos, humanos-no humanos) no contempla que sea la *experiencia* de la enfermedad la que *crea* la normalidad y, con ella, la definición lógica de lo patológico

⁴⁴⁰ G. Canguilhem, «La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica», op. cit., p.52.

⁴⁴¹ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 20.

enfermedad como un incremento o una disminución cuantitativa respecto al estado normal, introduce subrepticamente el presupuesto ideológico de la transitoriedad de la enfermedad y de la recuperación de la salud como restauración de la norma:

Considerar a todo enfermo como un hombre cuyo ser ha aumentado o disminuido es ya una forma de quedarse tranquilo. Aquello que el hombre ha perdido, puede serle restituido; aquello que ha entrado en él, puede salir de él. [...] Para que toda esperanza no esté perdida, basta con pensar que la enfermedad es algo que sobreviene al hombre. [...] La enfermedad entra y sale del hombre como a través de una puerta⁴⁴².

Por tanto, la concepción infecciosa de la enfermedad lleva aparejada una forma de optimismo terapéutico, ligado, a su vez, a una determinada teoría ontológica: «la teoría microbiana de las enfermedades contagiosas debió por cierto una parte no desdeñable de su éxito a lo que en ella hay de representación ontológica del mal»⁴⁴³. Las enfermedades carenciales y todas las parasitarias corroboran lo que Canguilhem denomina en estas páginas inaugurales del *Essai* «teoría ontológica». En cambio, las perturbaciones endocrinas y las enfermedades que forman su denominación mediante el prefijo «dis-» podrían ir asociadas al paradigma hipocrático, que representa la enfermedad como desequilibrio dinámico o funcional. En efecto, la otra gran representación de la enfermedad contemplada en este pasaje por Canguilhem es la hipocrática, la cual, en sus propios términos, no sería ontológica sino «dinámica». La enfermedad es la perturbación del equilibrio o la armonía de la naturaleza (*physis*), que se da tanto dentro del hombre como fuera de él. «En este caso, la enfermedad no está en parte alguna del hombre. Está en todo el hombre y le pertenece por completo»⁴⁴⁴. Lo que ambas tienen en común es una concepción de la enfermedad como situación *polémica*, «ya sea como una lucha entre el organismo y un ser extraño, ya sea como una lucha interna de fuerzas enfrentadas»⁴⁴⁵. Además de esta totalización de la enfermedad, análoga a la que el propio Canguilhem sostiene apoyándose en Kurt Goldstein, la principal diferencia entre estas dos representaciones de lo mórbido es la concepción de la curación: si en la anterior la curación corresponde a una terapéutica capaz de expulsar los elementos patógenos, en el paradigma hipocrático «la enfermedad no es sólo desarmonía o desequilibrio, también es

⁴⁴² Ibid., p. 17 [traducción modificada].

⁴⁴³ Ibid., pp. 17-18.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 18.,

⁴⁴⁵ Ibid., p. 20.

esfuerzo de la naturaleza en el hombre para obtener un nuevo equilibrio. La enfermedad es una reacción generalizada con intenciones de curación. El organismo desarrolla una enfermedad para curarse»⁴⁴⁶. No en vano, «la técnica médica imita la acción médica natural (*vis medicatrix nature*)»⁴⁴⁷. Pero, sobre todo, esta concepción de la enfermedad presupone una *restauración* de la normalidad precedente:

¿Acaso no se repetía a partir de Bacon que sólo se *gobierna* a la naturaleza obedeciéndola? Gobernar la enfermedad significa conocer sus relaciones con el estado normal que el hombre vivo —y que ama la vida— desea *restaurar*. De ahí la necesidad teórica —con fecha de realización técnica diferida— de fundar una patología científica vinculándola con la fisiología [cursiva mía: G. V. A.]⁴⁴⁸.

Las características estructurales del concepto «crisis» reveladas por la historia conceptual de Reinhart Koselleck confirman el carácter ideológico que entraña la presuposición de la restauración de la salud en la enfermedad. En la antigüedad griega el término «crisis» se declinaba en un triple ámbito semántico: jurídico, teológico y médico⁴⁴⁹. Todos ellos connotaban la necesidad de una decisión, una elección y un enjuiciamiento entre alternativas extremas que ya no permitían ninguna revisión: la justicia y la injusticia, la salvación o la condena, la vida o la muerte. En su acepción jurídica, significa un enjuiciamiento y decisión de alcance político-constitucional. En el teológico, alude a la esperanza apocalíptica de salvación, secularizada a partir de finales del siglo XVIII a través de su aplicación a acontecimientos revolucionarios. Finalmente, el sentido médico, que según Koselleck fue el predominante hasta la Edad Moderna, refiere tanto al estado observable de una enfermedad como al juicio sobre su curso:

Desde entonces, el concepto de crisis tiene un doble contenido semántico que también se conservó en el lenguaje socio-político. Por una parte, la situación objetiva sobre cuyas causas se discute científicamente depende de los criterios de juicio con los que se diagnostica esta condición. Por otra, se trata de un concepto

⁴⁴⁶ Ibid., pp. 18-19.

⁴⁴⁷ Idem.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 19.

⁴⁴⁹ R. Koselleck, «Crisis», trad. J. Pérez de Tudela Velasco, en Id., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007, p. 241. En otro lugar, Koselleck especifica que la contaminación semántica entre el ámbito médico y el político fue, en realidad, circular: «Inicialmente ejerció su influencia el uso médico del término. Puede que la metáfora del cuerpo referida a los Estados impulsase la metáfora médica, que sirvió para diagnosticar la enfermedad o la salud y para pronosticar la vida o la muerte», en «Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de “crisis”», Id., *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. de L. Fernández Torres, Trotta, Madrid, 2012, p. 133. Añade a continuación Koselleck que la referencia al sentido médico sólo se caracterizó conscientemente como metáfora en el siglo XVIII.

de enfermedad, *un concepto que presupone, se configure como se configure, una salud*; salud que ha de recuperarse o que, en un plazo determinado de tiempo, se deja atrás por la muerte [cursiva mía: G. V. A.]⁴⁵⁰.

Esta definición enuncia dos de las principales líneas del análisis de Canguilhem en torno al dogma positivista de lo normal y lo patológico. Por un lado, explicita el problema de la construcción del diagnóstico sobre la verdad objetiva de la enfermedad. Como ya hemos adelantado, Canguilhem cuestionará la concepción de la enfermedad como una deducción respecto a la normalidad fisiológica objetivada, y buscará dignificar la experiencia subjetiva de la enfermedad. Por otro, Koselleck revela que el término médico «crisis» presupone la recuperación de la salud. La recuperación metafórica del término por parte de la teoría económica del siglo XVIII la utilizó para designar el desequilibrio que se produce entre la oferta y la demanda, entre la producción y el consumo, entre la circulación de bienes y la circulación del dinero, a la que seguirá siempre un aumento general de la productividad que restablecerá el equilibrio generando progreso. La crisis, como «concepto periódico iterativo» que signa el punto en el que se cataliza la superación del umbral de una época⁴⁵¹, aparece entonces subordinado a la idea de «progreso»⁴⁵².

De modo análogo, la mirada del médico positivista del siglo XIX objetiva la enfermedad como una disminución o incremento a partir de lo normal («lo patológico es designado a partir de lo normal no tanto como *a* o *dis* sino como *hiper* o *hipo*») que, en tanto, variaciones dentro de una continuidad, presupondría la recuperación de la salud: «La necesidad de restablecer la *continuidad*, para conocer mejor con el fin de actuar mejor, es tal que en última instancia *el concepto de enfermedad desaparecería*⁴⁵³. La convicción de poder *restaurar* científicamente lo normal es tal que termina por anular lo patológico [cursivas mías: G. V. A.]»⁴⁵⁴.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 243.

⁴⁵¹ R. Koselleck, «Alguna cuestiones sobre la historia conceptual de “crisis”», op. cit., p. 135.

⁴⁵² Ibid., p. 138. Para una crítica del carácter ideológico y de los mecanismos de poder ínsitos al actual dispositivo de la crisis, me permito remitir a L. Cadahia, G. Velasco (eds.), *Normalidad de la crisis/ Crisis de la normalidad*, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2012, «Prólogo», pp. 7-10.

⁴⁵³ En esta suerte de despotismo médico, por el cual el médico anula la subjetividad enferma en nombre del paciente mismo, podría cifrarse el antecedente de la administración biopolítica basada en el saber objetivante de la población, según el principio «hacer vivir, dejar morir».

⁴⁵⁴ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 20.

II. 3. 2. 2. LA ENFERMEDAD COMO INCREMENTO CUANTITATIVO DE LA NORMALIDAD FISIOLÓGICA: LA INTERPRETACIÓN COMTIANA DEL «PRINCIPIO DE BROUSSAIS»

Canguilhem elige a Auguste Comte y a Claude Bernard como exposiciones paradigmáticas de la identidad de lo normal y lo patológico en el ámbito biológico, médico y psiquiátrico de la Francia decimonónica. El primero considera lo patológico para aprehender las leyes de lo normal, mientras que el segundo trata de identificar lo normal para deducir el modo de intervenir racionalmente en aras de restaurar la salud de un cuerpo enfermo. Desde esta variante, el dogma de la identidad y de lo patológico se articula en dos principios que Canguilhem someterá a discusión. Por un lado, la prioridad de la fisiología sobre la patología, que entiende los fenómenos patológicos como meras variaciones del comportamiento fisiológico normal. La fisiología determina los principios de los que se deriva toda terapéutica. En segundo lugar, este paradigma positivista, en lugar de enfrentar la enfermedad como una experiencia o vivencia, se la representa como un experimento en el que la dinámica fisiológica, imperceptible en su decurso normal (recordemos la sentencia de Leriche «la salud es la vida en el silencio de los órganos»), se torna manifiesta. En términos de Ernest Renan citados por Canguilhem,

los fenómenos que, en este estado [el estado regular], se encuentran como borrados por su tenuidad, aparecen en las *crisis* extraordinarias de una manera más sensible por su exageración. El físico no estudia el galvanismo en las pequeñas cantidades que presenta la naturaleza, sino que lo multiplica mediante la experimentación para estudiarlo con mayor facilidad, plenamente seguro, por otra parte, de que las leyes estudiadas en este estado exagerado son idénticas al estado natural [cursiva mía]⁴⁵⁵.

De este modo, la enfermedad es una experimentación instituida por medios naturales de los que el ser humano no dispone. Tal como expone Canguilhem en el primer capítulo del *Essai*, para Comte «las enfermedades tienen que poder desempeñar, para el científico, el papel de experimentaciones espontáneas que permiten una comparación entre los diversos estados anormales del organismo y su estado normal»⁴⁵⁶. Esta tesis deriva de lo que el propio Comte denomina «principio de Broussais», en referencia François-Joseph-Victor Broussais (1772-1838), a quien en filósofo positivista consideraba «como el fundador de la patología positiva, es decir, de la ciencia que relaciona las perturbaciones de

⁴⁵⁵ Ibid., p. 22.

⁴⁵⁶ Ibid., p. 28. «La juiciosa observación de las enfermedades instituye, con respecto a los seres vivos, una serie de experiencias indirectas, mucho más aptas que la mayoría de experiencias directas para elucidar las nociones dinámicas e incluso estáticas», A. Comte, citado en *ibid.* p. 26.

los fenómenos vitales con la lesión de los órganos o de los tejidos»⁴⁵⁷. El que, según Comte, fue el logro de Broussais, consiste en subordinar la patología a la fisiología, de modo que las enfermedades consistirían en realidad en el exceso o defecto de la excitación de los diversos tejidos por encima y por debajo del grado que constituye el estado normal⁴⁵⁸.

Es preciso recordar que la metodología de Canguilhem consiste en señalar las transformaciones conceptuales que hubieron de acontecer y los obstáculos que hizo falta superar para que un cierto enunciado científico fuera posible. En este caso, Canguilhem señala que la condición de posibilidad de tal continuidad entre el estado patológico y el estado normal es la fisiología de Xavier Bichat, basada en la noción de «tejido»⁴⁵⁹.

[...] la patología continuaba presentando la mayoría de las enfermedades más considerables como independientes de toda alteración en el estado normal de los órganos. Tales investigaciones no podían tener una gran influencia sobre la ciencia antes de que hubiese sido establecida la distinción fundamental entre los órganos y los tejidos, debida al genio de Bichat, puesto que es sobre todo mediante los tejidos, y no mediante los órganos, como las decisiones deben ser estudiadas. El señor Broussais, partiendo de la anatomía general fundada por Bichat, ha creado la patología sobre sus verdaderas bases, haciéndola consistir en el examen de las alteraciones de que son susceptibles los distintos tejidos, y de los fenómenos que de ella resultan⁴⁶⁰.

En el artículo sobre *La teoría celular*, Canguilhem constata la noción de «tejido» —frente a la de célula, que connota individualidad y aislamiento—, remite a una imagen de *continuidad*⁴⁶¹, motivo por el cual su implementación fue clave para esta concepción del continuo entre la normalidad fisiológica y el estado patológico. Esta transformación interna al discurso patológico, permitió un cambio de paradigma respecto a «la patología que continuaba presentando la mayoría de las enfermedades más considerables como independientes de toda alteración en el estado normal de los órganos». Comte reconoce

⁴⁵⁷ A. Comte, «Examen del tratado de Broussais», en *Primeros ensayos*, trad. de F. Giner de los Ríos., F. C. E., México, 2001 (3ª), p. 296.

⁴⁵⁸ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 25.

⁴⁵⁹ Idem.

⁴⁶⁰ A. Comte, «Examen del tratado de Broussais», op. cit., p. 297.

⁴⁶¹ «Tejido viene, como es sabido, de *tristre*, forma arcaica del verbo tejer. Si el vocablo célula nos ha parecido sobrecargado de significaciones implícitas de orden afectivo y social, el vocablo tejido no nos parece menos cargado de implicaciones extrateóricas. [...] La célula, provista de su forma exagonal canónica, es la imagen de un todo encerrado en sí mismo. Pero el tejido es la imagen de una continuidad donde toda interrupción es arbitraria, donde el producto procede de una actividad siempre abierta sobre la continuación», G. Canguilhem. «La teoría celular», op. cit., pp. 71-2.

que la representación de la patología como una variación cuantitativa y, por lo tanto, continua de lo normal, «es debida al genio de Bichat, puesto que es sobre todo mediante tejidos y no mediante los órganos, como las lesiones deben ser estudiadas»⁴⁶². Al fundar la patología en el examen de las alteraciones de las que son susceptibles los tejidos, las enfermedades anteriormente catalogadas se revelaron como meros síntomas⁴⁶³. Siendo así, el «principio de Broussais» propiamente dicho sostendría que «toda modificación del orden real, sea ésta artificial o natural, se refiere solamente a la intensidad de los respectivos fenómenos [...]. A pesar de las variaciones de grado, los fenómenos conservan siempre la misma disposición y todo cambio de naturaleza propiamente dicho, es decir, de clase, debe ser reconocido como contradictorio»⁴⁶⁴.

En suma, si antes de Broussais las leyes del estado patológico eran diferentes a las que gobiernan el estado normal, a partir de su aportación «los fenómenos de la enfermedad coinciden esencialmente con los de la salud, de los que difieren solamente por el grado de intensidad»⁴⁶⁵. En razón de ello, si se conviene en admitir que lo esencial en la experimentación no es la intervención artificial del investigador en el curso del fenómeno, sino más bien la comparación entre un fenómeno testigo y un fenómeno alterado, las enfermedades pueden desempeñar el papel de experimentos espontáneos que permiten una comprensión del estado normal del organismo a partir de la manifestación de su estado anormal. «Por consiguiente, toda concepción de la patología tiene que apoyarse sobre un conocimiento previo del estado normal respectivo; pero, a la inversa, el estudio científico de los casos patológicos se convierte en un momento indispensable de toda investigación de las leyes del estado normal»⁴⁶⁶. Dada la identidad cualitativa entre el estado normal y el patológico, el interés en el estudio de las enfermedades que Comte muestra en la 40ª Lección del *Cours de philosophie positive*, se debe a que las considera el vehículo para una comprensión de una normalidad que, de otro modo, se sustrae a la experiencia.

⁴⁶² A. Comte, «Examen del tratado de Broussais», op. cit., p. 301.

⁴⁶³ Canguilhem. «La teoría celular», op. cit., pp. 71-2.

⁴⁶⁴ «Ce complément général de la dynamique sociale doit fournir à la saine politique la théorie positive des transitions artificielles. Il repose nécessairement sur la doctrine statique de la modifiabilité [...]. Or Or, j'ai démontré que cette théorie se condense entièrement dans ce principe universel, résultat de l'extension systématique du grand aphorisme de Broussais: toute modification, artificielle ou naturelle, de l'ordre réel concerne seulement l'intensité des phénomènes correspondants», A. Comte, *Système de politique positive*, Carlier-Goeury/Dalmont, Paris, 1853, vol. III, «Dynamique sociale», p. 71. Fuente disponible en http://books.google.fr/books?id=fX1LAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

⁴⁶⁵ Ibid, p. 72.

⁴⁶⁶ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 28.

II. 3. 2. 2. 1. La «excitabilidad» (John Brown), condición de posibilidad de la comprensión cuantitativa de lo normal y lo patológico

La consideración histológica de la patología como una mera variación de intensidad respecto al estado normal del tejido se traduce para Broussais en el fenómeno de la «excitabilidad». En base a las tesis defendidas en el tratado *De l'irritation à la folie* (1828), podemos afirmar que, para Broussais, la excitación es el hecho vital primordial. La actividad vital y, por tanto, la mera existencia, es motivada por la excitación que ejercen sobre los órganos los estímulos ambientales. En apartados precedentes hemos estudiado una consideración análoga del fenómeno de la excitación en el campo de la teoría celular, recogido por Nietzsche (*Reizung*)⁴⁶⁷ y analizado por Canguilhem en su ensayo de 1945. Podemos colegir de esta insistencia en los diferentes ámbitos de la biología decimonónica, que se trata del fenómeno a partir del cual fue pensada la vida como actividad del organismo individual en relación con el «medio exterior». En el caso de Broussais, determinado por el influjo de la patología histológica de Bichat, la excitación afecta a «superficies de relación» que, a través de la inervación, la transmite al cerebro. Éste, a su vez, refleja la excitación hacia todos los tejidos. La vida, tal como la concibe Broussais, se mantiene entre este doble movimiento, entre la influencia de los estímulos externos («cuerpos extraños») y la respuesta del cerebro. Aplicar la doctrina fisiológica a la patología, en consecuencia, significa investigar de qué manera «esta excitación puede *desviarse* del estado normal y constituer un estado anormal o enfermizo [cursiva mía: G. V. A.]»⁴⁶⁸. Tales «desviaciones» pertenecen al orden cuantitativo del exceso o del defecto.

Partiendo de la gran verdad general entrevista por Brown de que la vida no se mantiene más que por la excitación, [...] el señor Broussais presenta todas las enfermedades como consistentes en lo esencial en el exceso o en el defecto de la excitación de los diferentes tejidos, más arriba o más abajo del grado que constituye su estado normal. Esta concepción arroja una gran luz sobre la naturaleza de las enfermedades, mostrándolas como producidas por un simple cambio de intensidad en la acción de los estimulantes mismos, que son indispensables para la conservación de la salud⁴⁶⁹.

⁴⁶⁷ Cfr. supra, II.2.3.3

⁴⁶⁸ F. J. V. Broussais, *De l'irritation et de la folie, oivrage dans laquelle les rapports de la physique et la morale sont établies sur la base de la médecine physiologique*, Mlle. Dellaunay, Paris, 1828, p. 263, obra disponible en el por tal Gallica Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k67837f> [último acceso: 23/02/2013].

⁴⁶⁹ A. Comte, «Examen del tratado de Broussais», op. cit., p. 298.

De hecho, el estado enfermizo por exceso es caracterizado como «irritación»⁴⁷⁰, que sólo difiere de la excitación por su valor cuantitativo: la irritación es «la excitación normal, transformada por su exceso»⁴⁷¹. La irritación es para Broussais la más común causa de las enfermedades⁴⁷². De ahí que Broussais se hiciera célebre por su masiva prescripción de sangrías a través de sanguijuelas⁴⁷³, terapia basada en el principio de disminución del exceso de actividad orgánica. En base a ello, Broussais defendió asimismo la localización de la enfermedad. La patología debía ser un estudio de los órganos enfermos, no de las personas enfermas. Para Broussais, toda enfermedad tiene una causa local, cuya consecuencia es la irritación o la astenia (en menor medida) de los tejidos. En función del principio de la concepción del organismo como totalidad, que Canguilhem adopta de la obra de Goldstein, podemos adelantar que esta posición positivista elaborada por Comte a partir de Broussais es exactamente la opuesta a la defendida en el *Essai*.

II. 3. 2. 2. 2. Presupuestos axiológicos y políticos en la concepción positivista de la normalidad y la patología

⁴⁷⁰ Comte señala que Broussais «asigna definitivamente a la física de los cuerpos vivientes un carácter netamente distinto de la física de los cuerpos inorgánicos, porque el punto de vista de la irritación abarca todo lo que hay de peculiar en el estado de la vida», *ibid.*, p. 299. Con ello Broussais y, a partir de él, Comte, confirman la distinción entre la vida orgánica y la inorgánica defendida por Bichat. Es logro de Broussais, insiste Comte, el haber despojado a la vida orgánica de los residuos metafísicos a los que seguía ligada. El principio de la irritabilidad, por tanto, es para Comte el vehículo para arraigar la vida orgánica en un férreo materialismo. No en vano Broussais, sobre todo tras su expulsión del hospital Val-de-Grâce, mantuvo una intensa polémica con Victor Cousin, idealista, neoplatónico y defensor un psicologismo antimaterialista, además de amigo de la Restauración. Comte justifica que Broussais abandonara las investigaciones patológicas por el deber misional de «pone en evidencia lo vacío y nulo de la psicología» (*ibid.*, p. 291), en favor de un materialismo favorable al orden y el progreso.

⁴⁷¹ F. J. V. Broussais, *De l'irritation et de la folie.*, op. cit., p. 300.

⁴⁷² «Esta segunda fuente de enfermedades, el exceso de excitación que se convierte en irritación, es pues mucho más fecunda que la primera, o defecto de excitación, y podemos afirmar que de ella derivan la mayoría de nuestros males», *ibid.*, p. 286.

⁴⁷³ Celebridad alimentada en ocasiones por la mofa de sus contemporáneos, como fue el caso de Honoré de Balzac: en *La peau du chagrin*, el personaje del doctor Brisset utiliza con insistencia el término «irritación» y prescribe diversos tratamientos de sanguijuelas, cfr. H. de Balzac, *La peau du chagrin*, Livre de Poche, Paris, 1972 [trad. esp. de R. Cansinos Assens, *La piel de Zapa*, Bruguera, Barcelona, 1980]. Por otra parte, la polémica generada en torno a la eficacia de los métodos de Broussais mientras fue director del hospital Val-de-grâce de París (1815-1820) fue origen de la aplicación de las estadísticas de mortandad para evaluar la eficacia de las políticas hospitalarias. La polémica que se generó en torno a la metodología, las muestras de referencia y los periodos de estudio supuso un motor para el desarrollo de esta técnica de saber. Cf. al respecto la genealogía de Ian Hacking en el capítulo 10 «Hechos sin autenticidad, sin detalles, sin control, sin valor», de su *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, [trad. esp. de L. Bixio, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, Gedisa, Barcelona, 2006 (3ª), pp. 124-132].

En suma, si la distinción entre lo normal y lo patológico es una mera *desviación* cuantitativa, la patología no difiere de la fisiología, pese a que ésta tenga como campo de estudio privilegiado los fenómenos patológicos. La fisiología y la patología se iluminan recíprocamente, pero desde un punto de vista lógico, la patología está subordinada a la fisiología. Esta es la tesis a la que Canguilhem va a presentar sus principales objeciones. Desde su punto de vista, Comte no está justificado para afirmar que el fenómeno patológico posea siempre un fenómeno fisiológico análogo. Que tanto en la salud como en la enfermedad las leyes de los fenómenos vitales sean las mismas, «¿implica por sí solo que efectos análogos resulten determinados en la salud y en la enfermedad por mecanismos análogos?»⁴⁷⁴. En segundo término, Canguilhem señala que, a pesar de que para Comte lo normal sea esclarecido a partir de lo patológico, también reconoce la necesidad de determinar previamente los límites de lo normal y sus verdaderos límites de variación antes de explorar metódicamente los casos patológicos. Sin embargo, Comte no ofrece ningún criterio para el conocimiento de los fenómenos normales basado únicamente en la observación y prescindiendo de las lecciones de la enfermedad. En este punto, Canguilhem aplica con todo rigor la epistemología histórica de la formación de los conceptos científicos. Siguiendo este enfoque, Canguilhem concluye que Comte identifica los límites de lo normal (que, por otra parte, confunde indistintamente con «estado fisiológico» y «estado natural») con los de una noción corriente de «armonía de influencias tanto exteriores como interiores»⁴⁷⁵: «de modo que, aclarado finalmente por este concepto de armonía, el concepto de lo normal o de fisiológico resulta reducido a un concepto cualitativo y polivalente, estético y moral más que científico»⁴⁷⁶.

Comte se afanó en negar la diferencia cualitativa que los vitalistas admitían entre lo normal y lo patológico, para lo cual tuvo que afirmar una homogeneidad expresable cuantitativamente. Sin embargo —sostiene Canguilhem—, al no poder fijar un criterio, la caracterización de lo normal queda sujeta a un presupuesto moral y estético. Canguilhem demuestra que en Broussais, más aún que en Comte, la comprensión de «exceso» y

⁴⁷⁴ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 28.

⁴⁷⁵ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, III, *La philosophie chimique et la philosophie biologique*, Bachelier, Paris, 1832, 40ème Leçon, «Considérations philosophiques sur l'ensemble de la science biologique», p. 322, fuente disponible en <http://books.google.fr/books?id=F-PUZGekS1YC&pg=PA7&dq=cours+de+philosophie+positive&hl=fr&sa=X&ei=fPMxUZ7mPPOX0QW M2IHwAg&ved=0CD0Q6AEwAA#v=onepage&q=ext%C3%A9rieures%20et%20intérieures&f=false> [último acceso: 2/03/2013].

⁴⁷⁶ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 30.

«defecto» adolecen de un implícito carácter cualitativo y normativo, disimulado por la pretensión métrica⁴⁷⁷. Definir lo anormal como demasía, significa que el estado normal⁴⁷⁸, más que un hecho, es la manifestación de la *preferencia* por un determinado valor. A pesar del intento positivista de reducir la identificación de lo normal y lo patológico a un materialismo cuantitativo, tanto Comte como Broussais siguen sujetos a un ideal de perfección. Esta objeción afecta a la pretensión de que la patología sea una extensión o ampliación de la fisiología. El objetivo secundario era hacer de la terapéutica una ciencia derivada de principios inequívocos. Pero para ello, era necesario dar una definición puramente objetiva de lo normal como un hecho, y traducir la diferencia entre el estado normal y el patológico al lenguaje de la cantidad, porque solo la cantidad puede explicar al mismo tiempo la homogeneidad y la variación⁴⁷⁹.

Canguilhem aclara que este enfoque contradictorio, que Comte hereda de Broussais, es consecuencia de la combinación de las influencias en este último del médico escocés John Brown (1735-1788) y del magisterio de Xavier Bichat. De Brown toma Broussais la idea de que la vida sólo se mantiene por obra de una propiedad particular, la «incitabilidad». Brown es el primero en concebir la enfermedad como modificación cuantitativa (astenia) de esa propiedad según la fuerza del estímulo. Canguilhem, señala que, a diferencia de Broussais, Brown esbozó un modo de cuantificar la fisiología patológica calificando numéricamente el grado de afección⁴⁸⁰. La terapia, de ese modo podría estar basada en el cálculo. La teoría de Brown, por tanto, es coherente con necesidad de imponerse un método de medida en función de la identidad entre los fenómenos normales y los patológicos. Si Broussais no elaboró un método análogo (y, como correlato, tampoco Comte), se debe al influjo de las *Recherches sur la vie et la mort* de Bichat, en las que defiende la desconfianza hacia cualquier intento de matematizar los

⁴⁷⁷ Ibid., p. 33.

⁴⁷⁸ Ian Hacking recuerda con acierto que «normal» designa al tiempo cómo están las cosas y cómo deberían estar. Recuerda al respecto que el correspondiente griego es el término «orto», de tal modo que en geometría, normal y ortogonal son sinónimos: una línea puede ser ortogonal o normal, o no serlo. «Es solamente un hecho que un ángulo sea un ángulo recto, pero también es un ángulo “correcto”, un buen ángulo. Los odontólogos que practican la ortodoncia enderezan (ponen rectos) los dientes de los niños; enderezan lo torcido, pero también ponen los dientes en ángulo recto, los mejoran. Los cirujanos ortopédicos enderezan los huesos. La ortopsiquiatría es el estudio de los desórdenes mentales, especialmente en los niños, y aspira a hacer normal al niño. Lo ortodoxo está de acuerdo con ciertas normas que generalmente resultaron buenas», I. Hacking, «El estado normal», en *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, op. cit., p. 235. Más adelante estudiaremos la identificación de la norma, lo típico y lo normal. Baste por el momento reparar en la contaminación valorativa que inevitablemente entraña la idea de «normalidad».

⁴⁷⁹ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 33.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 35.

hechos biológicos, dada la inestabilidad y la irregularidad inherentes a la vida misma. Desconfianza que Comte hereda indirectamente, a través del magisterio Bianville⁴⁸¹.

En este desvelamiento de la determinación valorativa externa de conceptos de pretendida objetividad científica, Canguilhem no olvida la motivación política que está detrás del proyecto positivista de Comte. En ese sentido, su análisis no está exento de un propósito genealógico en el sentido que luego desarrollará Foucault. Al afirmar de manera general que las enfermedades no alteran los fenómenos vitales, Comte justifica su afirmación de que la terapéutica de las crisis políticas consiste en volver a conducir a las sociedades a su estructura esencial y permanente, en tolerar solo el progreso dentro de los límites de variación del orden natural que define la estática social⁴⁸². En efecto, Comte distingue entre las crisis orgánicas y las políticas, porque las segundas pueden conducir a una revolución total del orden establecido, revirtiendo así en un orden completamente nuevo⁴⁸³. Precisamente para neutralizar ese riesgo, la pretensión del ideal positivista de orden es fundar la «física social» en la fisiología⁴⁸⁴. De este modo, todo fenómeno anormal resultaría un exceso o un defecto reconducible a la norma. Por lo tanto, tras la identificación positivista de lo normal y de lo patológico subyace una filosofía del orden social. La epistemología histórica de Canguilhem, da cuenta de la formación de la concepción positivista de lo normal y de lo patológico. Pero, al mismo tiempo, busca destruir la pretensión de cientificidad de este ideal positivista, y denunciar el juicio normativo de origen social que subyace al juicio pretendidamente científico. Señala, por tanto, un impensado social en el interior de la ciencia, que revela así su carácter *ideológico*.

II. 3. 2. 3. CRÍTICA DE LA FIJACIÓN EXPERIMENTAL DEL UMBRAL DE NORMALIDAD EN CLAUDE BERNARD

A diferencia del positivismo de Broussais y Comte, tan influido por el vitalismo de Bichat, Claude Bernard (1813-1878) sí apoya su asimilación de la patología a la fisiología

⁴⁸¹ J. Goberna Falque, «La amarga epopeya. Una biografía intelectual de Auguste Comte», en A. Comte, *Física social*, trad. de J. Goberna Falque, Akal, 2012, pp. 35-6..

⁴⁸² G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 39.

⁴⁸³ A. Comte, *Système de politique positive*, Carlier-Goeury/Dalmont, op. cit., «Dynamique sociale», p. 71.

⁴⁸⁴ Buscar citas en Física social. «la segunda [física social] está sin duda fundada en la primera [fisiología propiamente dicha], que le suministra su punto de partida positivo y su guía permanente», A. Comte, «Examen del tratado de Broussais», op. cit., p. 295

mediante la introducción de «argumentos verificables, protocolos de experimentación y métodos de cuantificación de los conceptos fisiológicos»⁴⁸⁵. Pese a ello, Canguilhem vuelve a advertir del ambiguo contraste entre los calificativos cuantitativos y cualitativos con los que Bernard define los fenómenos patológicos: la «exageración» o «atenuación» de los fenómenos normales es definida unas veces como variación cuantitativa⁴⁸⁶, mientras otras es asimilada a la desproporción y la desarmonía de los fenómenos normales⁴⁸⁷. Pese a ello, Bernard partía del hecho de que siempre era posible dar un contenido experimental al

⁴⁸⁵ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 49 [traducción modificada].

⁴⁸⁶ «La distinción entre la fisiología y la patología es una distinción provisional, consecuencia de nuestra ignorancia y del enfoque práctico al que están obligados los médicos. Nosotros debemos tratar de demostrar que entre el estado mórbido y el patológico existe una identidad real; desde el punto de vista científico, no son sino dos fenómenos vitales que se dan en condiciones diferentes. La disfunción de un mecanismo normal consiste en una variación cuantitativa, en una exageración o una atenuación, que constituyen el estado patológico. La diabetes no consiste en la naturaleza de la materia que produce, sino en el desequilibrio que se manifiesta en su formación [trad. mía: G. V. A.]» [«La distinction de la physiologie et de la pathologie est une distinction provisoire, conséquence de la notre ignorance et une nécessité du point de vue pratique auquel doivent se placer les médecins. Le but auquel nous devons tendre est de montrer l'identité réelle des deux états normal et morbide; au point de vue scientifique, ce ne sont au fond que des phénomènes vitaux se passant dans des conditions différentes. Le dérangement d'un mécanisme normal, consistant dans une variation quantitative, dans une exagération ou une atténuation, constitue l'état pathologique. Ce qui fait le diabète, c'est non pas la nature de la matière qui se produit, c'est le défaut d'équilibre qui se manifeste dans sa formation», C. Bernard, *Leçons sur la diabète et la glycogénèse animal*, op. cit., pp. 359-360. No en vano, a continuación discute las tesis de Stahl y Bichat sobre la oposición de las fuerza de asimilación u organización y las de desasimilación o desorganización. Para Bernard, las segundas no son fuerzas cadavéricas por oposición a la asimilación, sino que tanto unos como otros son fenómenos fisiológicos. Cfr. *ibid.*, p. 361.

⁴⁸⁷ Comentando su posición en lo concerniente a la relación entre la fisiología y la patología, comenta Bernard: «La salud y la enfermedad no son dos modos esencialmente diferentes, como lo han creído los médicos antiguos y lo creen todavía algunos. Hay que evitar hacer de ellos dos principios distintos, dos entidades que compiten por el organismo viviente y que hacen de él el teatro de sus disputas [en referencia clara a las teorías de Stahl y Bichat: G. V. A.]. Eso no son más que viejos prejuicios médicos. En realidad, entre estas dos maneras de ser no hay más que una diferencia de grado: lo que constituye los estados enfermos no es sino la exageración, la desproporción, la desarmonía de los fenómenos normales. No se da ningún caso en el que la enfermedad haga aparecer condiciones nuevas, un cambio completo del escenario, productos nuevos y especiales. Es esto lo que se decía de la diabetes. Los médicos opinaban que el azúcar no era un producto normal, sino que era un producto mórbido, extra-fisiológico. Mis experiencias e investigaciones publicadas han obligado a revisar esta errónea opinión, pues ha sido evidenciado que la diabetes es la exageración o el desarreglo de una función natural, el exceso de una secreción normal [trad. mía: G. V. A.]» [«La santé et la maladie ne sont pas deux modes différent essentiellement comme ont pu le croire les anciens médecins, et comme le croient encore quelques praticiens. Il ne faut pas en faire des principes distincts, des entités qui se disputent l'organisme vivant et qui en font le théâtre de leur lutte. Ce sont là des vieilleries médicales. Dans la réalité, il n'y a entre ces deux manières d'être que des différences de degré: l'exagération, la disproportion, la désharmonie des phénomènes normaux, constituant l'état maladif. Il n'y a pas un cas où la maladie aurait fait apparaître des conditions nouvelles, un changement complet de scène, des produits nouveaux et spéciaux. On l'avait dit autrefois du diabète. Le sucre n'était pas, à l'opinion des médecins, un produit normal: c'était essentiellement un produit morbide, extra-physiologique. Mes expériences et les recherches que j'ai publiées ont fait revenir sur cette opinion erronée, et l'on a vu dans le diabète l'exagération ou le dérangement d'une fonction naturelle, l'excès d'une excrétion normale», C. Bernard, *Leçons sur la chaleur animale, sur les effets de la chaleur et sur la fièvre*, J. B. Baillière, Paris, 1876, pp. 391-2, accesible a través de The Internet Archive, <http://ia700309.us.archive.org/25/items/leonssurlachal00bern/leonssurlachal00bern.pdf> (último acceso: 23/02/2013)].

concepto de «lo normal»: «por ejemplo, lo que denomina “orina normal de un animal” es la orina del animal en ayunas, comparable siempre consigo misma [...], que sirve como término constante de referencia para toda orina obtenida en las condiciones de alimentación que se desee instituir»⁴⁸⁸. Este es el punto de vista desde el que Claude Bernard concibe el fenómeno patológico como variación cuantitativa del fenómeno normal: fija experimentalmente (¿también, acaso, por decisión convencional?) el estado normal, a partir del cual puede medir las desviaciones y determinar el umbral a partir del cual se sintomatiza la enfermedad.

Canguilhem elige el estudio de la glucosuria para discutir esta homologación de la enfermedad a la normalidad en Bernard. La presencia de azúcar en la orina diabética la convierte en algo cualitativamente diferente de una orina normal. La identificación del estado patológico con su principal síntoma constituye una cualidad fisiológica nueva. Sin embargo, si se considera desde el punto de vista del mecanismo del riñón que segrega la orina, la experimentación permite comprobar que la cantidad de glucosa en la orina es la misma que la que normalmente retiene el filtro renal. Si consideramos al síntoma como expresión del fenómeno patológico, entonces la enfermedad parece entrañar la aparición de una cualidad nueva. Si se contempla desde el punto de vista de los mecanismos en sí mismos, entonces se trata tan sólo de una variación cuantitativa⁴⁸⁹. Canguilhem objeta que «todo esto sería innegable si fuese posible considerar a las funciones fisiológicas como mecanismos, a los umbrales como barreras, a las regulaciones como válvulas de seguridad, servo-frenos o termostatos. ¿Pero entonces no volveríamos a caer en todas las trampas y escollos de las concepciones mecanicistas?»⁴⁹⁰.

En efecto, Canguilhem se resiste a aceptar la reducción de la diferencia cualitativa del estado patológico a una mera variación cuantitativa de lo normal. Para ello, recurre a los estudios sobre la diabetes vigentes en el momento de redactar el *Essai*⁴⁹¹. Gracias a ellos, constata que «el umbral renal es esencialmente *móvil*, y su comportamiento es *variable según los pacientes*»⁴⁹². Ello le permite introducir el concepto de «comportamiento» (en el ejemplo que nos ocupa, «comportamiento renal»): el

⁴⁸⁸ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 51.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 52.

⁴⁹⁰ Ibid., p. 53.

⁴⁹¹ Concretamente, a H. Chabanier, C. Lobo-Onell, *Précis du diabète*, Masson, Paris, 1931.

⁴⁹² G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 53.

comportamiento del organismo enfermo no es una mera réplica de una función fisiológica local, sino una actitud biológica no reducible a la mera superación de un umbral cuantitativo. Canguilhem ilustra esta tesis sosteniendo que «ser diabético significa cambiar de riñón»⁴⁹³. Esta proposición solamente es absurda si identificamos una función con su sede anatómica, que es precisamente de lo que acusa a Bernard. Al dividir mecánicamente la enfermedad en fenómenos estancos relativos a las entidades anatómicas implicadas, el organismo no puede ser considerado como una *totalidad viviente*. Tal como ya constatamos al presentar su aquiescencia con las tesis de Kurt Goldstein, Canguilhem va a defender la comprensión de la enfermedad como expresión de un nuevo comportamiento global del organismo, en detrimento de la reducción de lo patológico a una mera variación cuantitativa. Con ello, como correlato, pone en duda la subsunción de la patología en la fisiología.

En síntesis, la representación experimental de la enfermedad disuelve la especificidad del comportamiento del organismo enfermo. Desde este punto de vista, no es posible representarse el comportamiento global del organismo, que pasa a ser fragmentados en unidades fisiológicas especializadas. Canguilhem entiende que, al objetivar así la patología, Bernard la hace desaparecer por completo. Desde la perspectiva de la individualidad biológica como totalidad orgánica, en cambio, la enfermedad no puede ser solamente una «desviación» local. Al contrario, en la enfermedad está implicada la totalidad del comportamiento orgánico. Desde este punto de vista —por recuperar el ejemplo del riñón— hablar de «comportamiento renal» no equivale al comportamiento del riñón *dentro* del organismo, *sino al del organismo en su totalidad desde el punto de vista del riñón*⁴⁹⁴.

Canguilhem, en suma, no contempla la enfermedad como una oportunidad *experimental*, sino como una *experiencia* vivida por una individualidad que se construye en esa alteración orgánica global. Es preciso especificar, no obstante, que el hecho de que

⁴⁹³ Idem.

⁴⁹⁴ «Para volver una vez más a la diabetes, la enfermedad *no es del riñón*, por la glucosaria, no del páncreas, por la hipoinsulinemia, ni tampoco de la hipófisis; la enfermedad *es del organismo* cuyas funciones son transformadas en su totalidad, al cual amenaza la tuberculosis, cuyas infecciones supurantes no terminan más, cuyos miembros resultan inutilizables por la artritis y la gangrena; y, más aún, la enfermedad *es del hombre o la mujer* [...] cuyas lágrimas —¡oh ironía de las secreciones!— son azucaradas», *ibid.*, p. 60. C. Debru señala la exageración en la que sobre todo Goldstein, pero también el propio Canguilhem, han caído a la hora de atribuir al organismo en su totalidad el papel de sujeto pasivo-activo del estado patológico, que lleva al francés a negar la licitud de hacer referencia a una célula, un tejido o un órgano dañados. Cf. C. Debru, «Canguilhem et Goldstein», *op. cit.*, p. 60.

lo patológico implique una actividad vital, *individuación* del organismo, no quiere decir que la vida sea idéntica a sí misma en la salud y en la enfermedad: «un comportamiento del organismo puede estar en continuidad con los comportamientos anteriores y seguir siendo otro comportamiento. El carácter progresivo de un acontecimiento no excluye la originalidad de un acontecimiento»⁴⁹⁵. El mal orgánico debe ser concebido como «otro aspecto» (*une autre allure*)⁴⁹⁶, del conjunto de la totalidad funcional en relación con el medio, y no como una suma de síntomas. «Estar enfermo significa verdaderamente vivir una vida diferente, incluso en el sentido biológico de la palabra»⁴⁹⁷.

El organismo es sujeto (*sujet*) de la enfermedad, en el doble sentido —súbdito y sujeto— que después Foucault explotará hasta sus últimas consecuencias. El *comportamiento* del organismo implica creación normativa de la vida, implica individuación: «cuando se califica de patológicos a un síntoma o a un mecanismo funcional aislados, se olvida que aquello que los hace tales es su relación de inserción en la totalidad indivisible de un *comportamiento individual* [cursiva mía]»⁴⁹⁸. Es necesario explicitar el parentesco de esta noción de «comportamiento», presente en la última parte del capítulo tercero del *Essai* que hemos analizado, con la de Merleau-Ponty. La publicación de *La structure de l'organisme* es contemporánea a la del *Essai* (1943), razón por la que Canguilhem lamenta en el prólogo a la reedición de 1950 no haber tenido acceso a una obra que le hubiera ayudado a sustentar su tesis principal⁴⁹⁹. También para Merleau-Ponty el «comportamiento» alude a una creación individual global, si bien en su caso las estructuras de significación (física, vital y humana) se hallen integradas bajo una cierta jerarquía que no comparece en concepción del organismo de Canguilhem.

⁴⁹⁵ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 60.

⁴⁹⁶ Hemos optado por traducir el término original «allure» como «aspecto» en lugar de «modo de andar», que es la variante empleada en la traducción española de R. Potschart que está siendo citada. Aunque, en efecto, «allure» significa literalmente «modo de andar», se emplea en sentido figurado para hacer referencia al comportamiento, la presencia, de algo. La especificidad del término, frente a los citados «comportamiento» y «presencia», es que refiere a la actitud de un organismo en su totalidad. De hecho, el ejemplo que tanto Kurt Goldstein como Maurice Merleau-Ponty emplean para dar cuenta de este punto de vista es el de la marcha: al caminar, no son las partes anatómicamente implicadas las que sucesivamente se activan, sino que en cada gesto es el organismo entero el que se moviliza. Empero, el sintagma «otra forma de andar» no es una unidad semántica en castellano. Hemos elegido en su lugar «aspecto» porque reúne tanto el sentido de «apariencia» como, por su sentido gramatical de «desarrollo interno de la acción verbal», su especificidad interna global. Cfr. «Aspecto», Diccionario de la Real Academia Española, 20ª, <http://lema.rae.es/drae/?val=aspecto>.

⁴⁹⁷ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 60.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 61.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 7.

Este tercer capítulo del *Essai*, consagrado a la crítica del positivismo de Claude Bernard, concluye con una reflexión que apunta a las tesis de la *pars construens* del *Essai*, desarrolladas en su Segunda Parte. Canguilhem apunta que si el análisis fisiológico de funciones aisladas sabe que se encuentra ante un hecho patológico, es debido a una información *clínica*. Ahora bien, la clínica pone al médico en relación con individuos concretos *considerados con totalidad viviente*, no con órganos o funciones separadas. A su vez, la clínica obtiene ese juicio sobre el estado patológico del viviente a través de la experiencia transmitida por el propio sujeto enfermo. Si la preeminencia de la fisiología sobre la patología ha ocultado el valor clínico del relato que el enfermo hace de su propia experiencia en favor de un cuadro de pretensiones objetivas, se debe a que la hipótesis que el enfermo hace sobre la localización y la causa de su mal rara vez coincide con el diagnóstico final. El enfermo «cree saber, por el hecho de que se siente distinto, en qué y cómo él es distinto»⁵⁰⁰. Ahora bien, que el enfermo se engañe en lo que concierne al saber sobre el qué y el cómo no invalida el hecho de que, en efecto, *se sienta* distinto: la enfermedad es, para el enfermo *une autre allure de la vie*⁵⁰¹. Ese término ambiguo designará, así, un equilibrio normativo distinto que modifica la tonalidad, el ritmo, la pauta de la vida del viviente considerada en su integridad. Por ello, Canguilhem va a defender que la experiencia de la enfermedad es una condición de posibilidad para la subjetivación del ser humano.

II. 3. 2. 4. LA INVERSIÓN DE LA SUBORDINACIÓN DE LA TERAPÉUTICA A LA FISIOLOGÍA EN RENÉ LERICHE

El capítulo IV del *Essai* explora el contrapunto a la preeminencia de la fisiología sobre la patología que representan las reflexiones del cirujano René Leriche (1879-1955). La identificación positivista de lo normal y lo patológico en Comte y Bernard se fundaba tanto en esa subsunción de la patología en la fisiología, como en la prioridad de la ciencia respecto a las técnicas de intervención terapéutica: dado que lo patológico sólo es una desviación provisional del comportamiento normal de un determinado órgano o función, la terapia debe ser deducida a partir del saber fisiológico. Canguilhem encuentra en Leriche una posición que invierte esta prioridad de la ciencia sobre la técnica:

⁵⁰⁰ Ibid., p. 62.

⁵⁰¹ Idem

Esta es la idea positivista fundamental: saber para actuar. La fisiología tiene que iluminar a la patología para fundar la terapéutica. [...] para ambos [Comte y Bernard], sólo cabe proceder lógicamente partiendo del conocimiento fisiológico experimental hacia la técnica médica. Leriche, por su parte, piensa que *de hecho* la mayoría de las veces se parte de la técnica médica y quirúrgica suscitada por el estado patológico hacia el conocimiento fisiológico, y que de derecho este debería ser el procedimiento habitual. El conocimiento del estado fisiológico se obtiene por abstracción retrospectiva a partir de la experiencia clínica y terapéutica⁵⁰².

Si la prioridad lógica era del conocimiento fisiológico que la práctica médica venía a actualizar, ahora el gesto médico funda el saber que ese mismo gesto actualiza. Pese a ello, como Comte y Bernard, también Leriche tiende a neutralizar la función de la experiencia del sujeto de la enfermedad. En este caso, se trata de crear las condiciones para neutralizar «la falta de validez del juicio del enfermo»⁵⁰³ a fin de que no contamine el juicio médico. En efecto, es mérito de Leriche reconocer la subsidiariedad lógica de la salud («la vida en el silencio de los órganos», cita que Canguilhem reitera en diversas ocasiones)⁵⁰⁴ respecto a la enfermedad:

El estado de salud es la inconsciencia del sujeto con respecto a su cuerpo. A la inversa, la conciencia del cuerpo se produce en el sentimiento de los límites, de las amenazas, de los obstáculos para la salud. Si se toman estas fórmulas en su sentido pleno, significan que la noción vivida de lo normal depende de las posibilidades de infracciones a la norma⁵⁰⁵.

Ahora bien, la consecuencia de esta constatación es que la enfermedad es la condición de posibilidad de la toma de conciencia del propio cuerpo o, más bien, de la propia individualidad biológica. Pero ello no implica que el estado de conciencia del sujeto enfermo conlleve la definición válida de la enfermedad «porque esa definición de la enfermedad es la del enfermo y no la del médico. Válida desde el punto de vista de la conciencia, no lo es desde el punto de vista de la ciencia»⁵⁰⁶. Canguilhem encuentra así en Leriche una suerte de «crítica de la razón médica» que permita depurar la experiencia vivida de la enfermedad en la relación del médico con la enfermedad. De un modo distinto

⁵⁰² Ibid., p. 69 [traducción modificada: G. V. A.].

⁵⁰³ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 63.

⁵⁰⁴ G. Canguilhem, «La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica», op. cit., p. 51.

⁵⁰⁵ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 63.

⁵⁰⁶ Idem.

al del positivismo, también Leriche objetiva la enfermedad y, con ello, neutraliza la individualidad biológica del sujeto de la enfermedad: frente a Comte y Bernard, que hacían de la enfermedad un caso de la norma fisiológica, Leriche constituye el saber *fisiológico a partir de* la enfermedad, pero para ello propone una neutralización de la singularidad de cada experiencia, fundamentalmente en lo que concierne al dolor. En el momento en el que el enfermo trata de dar a una explicación a su dolor, desnaturaliza el proceso patológico. De ahí que Leriche llegara a la conclusión de que «si se quiere definir la enfermedad, es necesario deshumanizarla» y, más claramente aún, de que «en el fondo, lo menos importante en la enfermedad, es el hombre»⁵⁰⁷. La enfermedad se juega a nivel de los tejidos, no de la conciencia. Como consecuencia, puede haber enfermedad sin enfermo: «la enfermedad que nunca ha existido en la conciencia del hombre, empieza a existir en la ciencia del médico»⁵⁰⁸.

La crítica que Canguilhem introduce en este punto constituye una de sus tesis fundamentales. Hasta ahora la reflexión acerca de la problemática epistemológica de la comprensión de lo normal y lo patológico se había dado en el ámbito de la individualidad biológica. Con la respuesta ofrecida a la neutralización del papel del enfermo en la construcción de la verdad médica defendida por Leriche, en cambio, vamos a dar el salto al problema de la formación de la subjetividad en relación a lo patológico. La tesis de Canguilhem es que «no hay nada en la ciencia que no haya aparecido antes en la conciencia». Concretamente, en el caso de la experiencia médica, sostiene que el punto de vista del enfermo es el verdadero⁵⁰⁹. En primer lugar, es preciso comprender que la experiencia del dolor es una reacción de la individualidad biológica en su totalidad. Un médico debe reconocer el dolor como un fenómeno de reacción total, que sólo tiene sentido en el nivel de la individualidad humana concreta: el individuo *hace* su dolor como quien hace su duelo, *no se limita a padecerlo*⁵¹⁰. La individualidad biológica se manifiesta en el «conflicto entre un estímulo y el individuo entero»⁵¹¹. La individuación es inmediata,

⁵⁰⁷ Citado por G. Canguilhem en *ibid.*, p. 64 [trad. modificada: G. V. A., cfr. ed. francesa cit., p. 53].

⁵⁰⁸ *Idem.*

⁵⁰⁹ Como ya ha sido constatado, Pierre Macherey ha hecho notar que este es seguramente un de los puntos de mayor discrepancia entre Canguilhem y Foucault: si el primero deposita un mayor peso en la experiencia del enfermo, el segundo la relativizaría por su sujeción a los mecanismos de poder institucionales. La cuestión que ocupa a ambos es: ¿de quién es la verdad que se produce en la experiencia médica?, ¿cuáles son los intereses que están en su origen y a qué fines responde? P. Macherey, «De Canguilhem à Canguilhem en passant para Foucault», *op. cit.*, p. 105

⁵¹⁰ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», *op. cit.*, p. 68.

⁵¹¹ R. Leriche, citado por G. Canguilhem, *idem.*

acontece en toda experiencia en la que, como en el dolor, es movilizado íntegramente el organismo. De ahí que Canguilhem concluya que «las enfermedades son nuevos procesos de vida»⁵¹². La enfermedad es un proceso de individuación. En cambio, la subjetivación llega cuando se da sentido a esa individuación que supone la enfermedad. Se inaugura así una forma de concebir la «experiencia médica» que será plenamente desarrollada con la investigación foucaultiana: la verdad no es la de la teoría fisiológica, ni siquiera tampoco la que el médico descubre en el campo experimental de la enfermedad. La verdad de la experiencia médica es constituida por el encuentro del diagnóstico *experimental* del médico y la experiencia del paciente, cuya subjetividad se constituye en relación a ese *juego de verdad*.

La referencia al cirujano Leriche, por lo tanto, es utilizada en esta Primera Parte del *Essai* con un doble propósito. Por una lado, para completar la crítica a la objetivación de la enfermedad y dejar preparada su tesis acerca de la constitución de la subjetividad en el juego de verdad desplegado en la experiencia médica. Por otro, para invertir la primacía de la fisiología respecto a la patología, y apuntar así a un estatus de la enfermedad cualitativamente independiente respecto a la normalidad. Una inversión propiciada, precisamente, por la dignificación de la verdad producida por la subjetividad del enfermo:

Comte defiende la independencia de la biología teórica con respecto a la medicina y a la terapéutica. Por el contrario, Leriche piensa que la fisiología es la colección de las soluciones cuyos problemas han sido planteados por los enfermos mediante sus enfermedades. [...] «Hay en nosotros en cada instante muchas más posibilidades fisiológicas de las que dice la fisiología. Pero se necesita la enfermedad para que se nos revelen»⁵¹³.

II. 3. 2. 5. EL PRESUPUESTO IDEOLÓGICO DEL CONTINUO NORMALIDAD-PATOLOGÍA

Hemos colegido de todo el recorrido crítico anterior que la identificación de lo normal y lo patológico fundada sobre el dogma de la unidad de todos los fenómenos vitales tiene como consecuencia la neutralización del valor de la experiencia individual de la enfermedad, juzgada negativamente por la concepción positivista de la verdad médica. El capítulo V, «Les implications d'une théorie», integra este resultado crítico en un proyecto teórico consciente que da pábulo a la Segunda Parte del *Essai*. Los cuatro primeros capítulos que

⁵¹² Ibid., p. 70.

⁵¹³ Ibid., p. 70.

hasta ahora hemos analizado, recogen una historia del dogma científico de la identidad de los fenómenos normales y de los patológicos. Ese ejercicio histórico-epistemológico busca averiguar las razones por las que esa identidad, y la consecuente supresión del valor de la individualidad biológica, fueron elevadas a una suerte de dogma. El capítulo v descubre el carácter *ideológico* de ese proceso de formación y consolidación teórica del dogma de la identidad de lo normal y de lo patológico.

Por «ideología» es necesario entender la suma de impensados teóricos que estructuran el discurso científico. Sería, al mismo tiempo, obstáculo y condición de posibilidad histórica para la constitución de la ciencia⁵¹⁴. Ello es así porque la ideología científica, a diferencia de la ideología política de clase, no es una «falsa conciencia»: la ideología científica contiene una ambición explícita de adquirir el estatuto de «ciencia», determinada por la exclusión de cierto ámbito de no-ciencia. De este modo, la consolidación de una cierta racionalidad científica está condicionada por la direccionalidad impuesta por la ideología, ya sea para adaptarse a ella o para superarla. Por todo ello, una historia de las ciencias debe necesariamente contemplar la inclusión de una historia de las ideologías científicas. Lo comprobamos anteriormente en el caso de la historia de la teoría celular, con ocasión de la cual Canguilhem saca a la luz los condicionamientos epistémicos y la sobredeterminación ideológica a través del uso de un léxico externo a la construcción de la propia teoría científica. Del mismo modo, al trazar la epistemología histórica del dogma de la identificación de los fenómenos normales y los patológicos, su propósito es denunciar los mecanismos ideológicos externos que la determinan. Al proceder así, Canguilhem acepta *que tras la norma científica subyace una norma social*: la presuposición de la restauración del orden de la buena salud contra el desorden —cuantitativo— de la enfermedad, implica —como hemos comprobado en relación a la historia del concepto de «crisis»— una subordinación axiológica del desorden en relación al orden⁵¹⁵. La asimilación de lo patológico a lo normal es un mecanismo de inmunización frente al desorden con el que amenaza la enfermedad, en una trasposición a plano bio-médico del temor preventivo hacia las alteraciones del orden social. En suma, como consecuencia de esta contaminación discursiva motivada ideológicamente, *la medicina de los cuerpos individuales entraña una filosofía del cuerpo social*.

⁵¹⁴ G. Canguilhem, «Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique?», en Id., *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de vie*, op. cit., pp. 33-45 [trad. esp. cit., «¿Qué es una ideología científica?», en *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, op. cit., pp. 50-51].

⁵¹⁵ G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, op. cit., pp. 48-49.

Canguilhem explicita en este punto los postulados relativos a partir de los cuales la norma científica de la identidad de lo normal y lo patológico construida en el siglo XIX se determina como norma social. En primer lugar, «la optimista convicción racionalista de que no hay una realidad del mal»⁵¹⁶. Durante el siglo XVIII, por influencia de los animistas y vitalistas (Stahl, Bichat, Van Helmont) se desarrolla una suerte maniqueísmo médico: «la Salud y la Enfermedad se disputaban al Hombre, como el Bien y el Mal lo hacían con el Mundo»⁵¹⁷. Por ello, la afirmación de una identidad cuantitativa de lo normal y lo patológico implica el rechazo del estatuto ontológico del mal, concretado en este caso en el reconocimiento de la enfermedad⁵¹⁸. Ahora bien, a este postulado ideológico Canguilhem objeta que, del rechazo del estatuto ontológico del mal, no se sigue que sea un concepto privado de sentido.

El segundo postulado ideológico sería el rechazo de todo valor propio de la técnica. La unificación de todos los fenómenos de la vida, sean normales o patológicos, conlleva el primado de la fisiología sobre cualquier técnica o arte terapéutica. «Para el que conoce la fisiología, las enfermedades verifican la fisiología que él conoce, pero en el fondo no le enseñan nada; los fenómenos son los mismos en el estado patológico y en el estado sano, sólo sus condiciones varían»⁵¹⁹. La técnica, considerada con independencia del saber fisiológico, estaría sujeta al *caso*, a lo contingente, de modo que introducirían el desorden en la disciplina médica. De nuevo, el descrédito de la técnica deja en el fondo traslucir la voluntad de conjurar el desorden. «Negar a la técnica todo valor propio fuera del conocimiento que consigue asimilar, significa hacer ininteligible el modo de ser irregular de los progresos del saber»⁵²⁰. Pero, sobre todo, ese descrédito de la técnica es el reflejo de la minusvaloración del individuo enfermo: la rehabilitación de la dignidad de la técnica supondría el reconocimiento de la especificidad de cada enfermo, y de la imposibilidad de integrarlo en un orden normalizado.

Este descrédito de la técnica está asociado al reconocimiento del determinismo en los fenómenos vitales: «La fe en la validez universal del postulado determinista es aquello que resulta afirmado por el principio “fisiología y patología son una y la misma cosa”»⁵²¹.

⁵¹⁶ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 73.

⁵¹⁷ Idem.

⁵¹⁸ Ibid., p. 74.

⁵¹⁹ Ibid., p. 75.

⁵²⁰ Idem.

⁵²¹ Ibid., p. 77.

Ávidos de una patología eficaz y racional, los médicos del siglo XIX consideraron los postulados de la fisiología como axiomas de los que podría deducirse todo caso patológico, y rechazar así lo indeterminado e imprevisible. De nuevo, como ya mostramos a través de la referencia a la historia del concepto de «crisis», subyace a este paradigma la presuposición ideológica de un orden necesario que sólo se vería afectado por los cambios de modo accidental y transitorio. Presupuesto que motiva igualmente la deducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, a lo que Canguilhem responde que «la cantidad es la cualidad negada, pero no la cualidad suprimida»:

lo que impugnamos es el hecho de que los términos *más* y *menos*, cuando entran en la definición de lo patológico como variación cuantitativa de lo normal, tengan una significación cuantitativa pura [...]. Esos resultados cuantitativamente diferentes no tendrían ningún valor o cualidad en un laboratorio, si ese laboratorio no tuviese relación con un hospital o una clínica en la que esos resultados adquirieran el valor de una uremia o de una tetania. Puesto que la fisiología se encuentra en la intersección del laboratorio y la clínica, en ella son adoptados dos puntos de vista en relación a los fenómenos biológicos [...]. Sustituir un contraste cualitativo por una progresión cuantitativa no significa anular esa oposición⁵²².

Como señalábamos más arriba, la continuidad no impide que, cualitativamente, el estado patológico introduzca una forma de alteridad, un otro modo de ser de la vida del individuo. En resumen, la Primera Parte del *Essai* concluye que la norma científica construida en el siglo XIX a partir de la identificación de lo normal y lo patológico es, en el fondo, una norma social que busca legitimar científicamente el dogma de la conservación del orden. La idea científica de «normalidad» adquiere en este periodo el valor conservador del orden a preservar y restaurar en caso de desviaciones, que siempre serán contingentes y no tendrán un estatuto cualitativo propio. El afianzamiento de este dogma tiene como condición de posibilidad la anulación de la individualidad biológica y de la subjetividad viviente singular. El logro del estudio de Georges Canguilhem consiste en reabrir el problema haciendo aparecer los elementos de individualidad y subjetividad presentes en el fenómeno de la enfermedad: en primer lugar, se trata de evidenciar que la enfermedad es una *actividad vital* que compromete al organismo en su totalidad. En la enfermedad es un *comportamiento* global en el que se configura la individualidad biológica. En segundo lugar, tematizará el proceso de subjetivación que se desencadena al atribuir un sentido a la experiencia de la enfermedad.

⁵²² Ibid., pp. 79-80.

II. 3. 2. 6. LA INMANENCIA DEL «ARTE MÉDICO» Y LA NORMATIVIDAD VITAL

Tras la genealogía del dogma positivista de la identidad cuantitativa de lo normal y lo patológico, la Segunda Parte del *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* —«Y a-t-il des sciences du normal et du pathologique?»— busca reintroducir la individualidad biológica en el ámbito de cuestionamiento de la salud y de la enfermedad. La noción clave para este fin es la «normatividad vital», ya avanzada preliminarmente. La primera parte de la presente investigación tuvo como fin señalar las condiciones de posibilidad históricas, discursivas y conceptuales de la formación de la noción de vida como fuerza, que intuitivamente ya calificamos como «normatividad vital». A continuación, mostramos cómo esta fuerza-de-vida, que nace como un postulado epistemológico necesario para la emergencia del saber sobre sus fenómenos, pasar a indicar la actividad de individuación biológica de un organismo singular en su relación con el medio. Comprobamos a continuación que esa misma comprensión de la vida como actividad vital de individuación es reformulada por Canguilhem en diálogo, entre otros, con los mismos referentes de la teoría celular empleados por Nietzsche. Entendimos como claves para la comprensión de esa actividad vital de los organismos singulares las ideas de «asimilación» (que Nietzsche ejemplifica de modo principal en los procesos de nutrición) y «regulación»: la actividad vital designaría la relación de un «medio interno» con el «medio externo», tal que el segundo es asimilado por el primero, el cual, a su vez, es alterado por esa actividad de asimilación. Llegamos a equipara esa actividad de individuación biológica a la *duración* vital, y la equiparamos a la noción de «comportamiento» en Merleau-Ponty, todavía sujeta al principio humanista que subordina la vida biológica en la dimensión espiritual.

La Segunda Parte del *Essai* ubica ese modo de entender la actividad vital en el problema de la especificidad de lo patológico en relación a lo normal. Es en este punto donde Canguilhem designa definitivamente esa relación entre la vida y la individualidad mediante el concepto de «normatividad». El comportamiento del organismo no consiste en respuestas mecánicas a estímulos externos. Al contrario, el organismo se constituye en el modo singular en que se relaciona con el medio exterior: «repetimos que las funciones biológicas dejan de ser inteligibles [...] si sólo traducen los estados de una materia pasiva frente a los cambios del medio ambiente. De hecho, el medio ambiente del ser vivo es

también obra del ser vivo que se sustrae o se ofrece electivamente a determinadas influencias»⁵²³. La normatividad designa la relación de viviente con el medio, en la que lo transforma en su obra. El viviente se apropia del medio, lo codifica en una serie de valores que remiten a la necesidad y la «polaridad» del «medio interno». Mediante el carácter normativo de esta individuación, la vida se singulariza y diferencia. Con ello, el organismo es pensado desde el punto de vista de la totalidad.

La actividad en la que se concreta esa vitalidad global, es la regulación. El artículo de la *Encyclopedia Universalis* que Canguilhem consagra al término, explicita que la «regulación» se define como la posibilidad biológica de preservar el equilibrio de su medio interno, para lo cual debe valorar positivamente las condiciones que permitan la preservación de su individualidad (identidad *ipse*) y valorar negativamente las que vayan en contra del «mantenimiento del valor funcional inscrito a modo de norma en su misma estructura»⁵²⁴. De ahí que en este mismo artículo, Canguilhem afirme que «la regulación es el hecho biológico por excelencia»⁵²⁵. La regulación es una creación *normativa* de valores en la relación con el medio externo:

[Desde el punto de vista de la normatividad vital] vivir es, incluso en una ameba, preferir y excluir. [...] El lenguaje psicoanalítico es muy correcto al respecto, por cuanto califica de *polos* a los orificios naturales de la ingestión y la excreción. Una necesidad sitúa a los objetos de satisfacción propuestos con relación a una propulsión y a una repulsión. Hay una polaridad dinámica de la vida⁵²⁶.

Sostenemos que este fragmento denota una directa influencia de la concepción de la asimilación como «reacción activa» a la interferencia externa teorizada por Nietzsche, y que tienen su expresión biológica en la actividad de «asimilación» y nutrición. La vida, para Canguilhem, va a concebirse como una normatividad que se mantiene activa por la amenaza constante de la muerte. En esta tesis confluye un doble influjo muy definitorio del tipo de propuesta filosófica del Profesor de la Sorbona: por un lado, toda la tradición de ciencias de la vida de los siglos XVIII y XIX, para las que la vitalidad del organismo se encontraba perpetuamente amenazada por el mundo inorgánico, regido por *leyes* físicas

⁵²³ Ibid., p. 136.

⁵²⁴ «[...] les causes perturbatrices au maintien de la valeur fonctionnelle inscrite comme norme dans la structure même», G. Canguilhem, «Régulation», en *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1974 t. 19, p. 712.

⁵²⁵ Ibid., p. 713.

⁵²⁶ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 100-101.

contrarias a la «normatividad *vital*». Recordemos al respecto los casos de Stahl y Bichat, y Needham. En la obra de Canguilhem, el representante paradigmático de esta posición es Xavier Bichat, para quien la vida —que él definía como imprevisible e irregular y, por lo tanto, imposible de matematizar— es «el conjunto de las fuerzas que resisten a la muerte»⁵²⁷. Por otro lado, como ha mostrado Guillaume Le Blanc, Canguilhem no es inmune al influjo de las tesis existencialistas que la recepción de Heidegger extendió en Francia en el periodo de posguerra: el sentimiento de la muerte es la prolongación de una actividad de otorgar valores —positivos y negativos— a la vida, en aras de garantizar la supervivencia. Goldstein, de hecho, había reconocido el influjo de los §§ 52-53 de *Sein und Zeit* a la hora de reconocer la significación de la *angustia* desde el punto de vista del organismo⁵²⁸. Consecuencia de esta doble confluencia, para Canguilhem «el valor de la vida, la vida como valor, nace del conocimiento de su esencial precariedad»⁵²⁹.

Esta última constatación nos pone en la senda del papel que la medicina va a tener en relación con la normatividad vital y la distinción entre lo normal y lo patológico:

el viviente humano califica como patológicos —por lo tanto, como debiendo ser evitados o corregidos— ciertos estados o comportamientos aprehendidos, con respecto a la polaridad dinámica de la vida, en forma de valor negativo. Pensamos que en eso el viviente humano prolonga, de manera más o menos lúcida, un esfuerzo espontáneo, propio de la vida, por luchar contra aquello que presenta un obstáculo a su persistencia y a su desarrollo considerados como normas. [...] La vida es polaridad y, por ello mismo, posición inconsciente de valor. En resumen: la vida es de hecho una actividad normativa [traducción modificada]⁵³⁰.

Desde esta concepción de la vida, la medicina debe entender como un «arte *de* la vida», inmanente a su actividad normativa. La medicina busca restablecer el estado normal del cuerpo, que es juzgado como tal por el propio enfermo. Es el viviente el que establece lo que es normal y lo que no lo es. Ello no quiere decir que la normatividad biológica

⁵²⁷ X. Bichat, X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, op. cit., p. 43

⁵²⁸ «Así, para los enfermos, podemos establecer unívocamente el siguiente hecho: ningún contenido corresponde a su angustia. Su angustia es “sin objeto”. El enfermo no siente la angustia de algo, sino simplemente angustia. “Vive” la imposibilidad de ponerse en relación con el mundo, sin saber por qué. [...] Por lo tanto, la angustia aparece cuando la realización de una tarea esencial para el organismo se ha vuelto imposible», K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, op. cit., p. 199 [ed. francesa cit., p. 250-251]. Cfr todo el apartado sobre «El fenómeno de la angustia», pp. 187-198 [ed. francesa cit., 247-261].

⁵²⁹ «La valeur de la vie, la vie comme valeur ne s'enracinent-elles pas que dans la connaissance de son essentielle précarité», en G. Canguilhem, «Vie», en *Encyclopédie Universalis*, op. cit., t. 23, p. 552.

⁵³⁰ Prosigue: «Por normativo se entiende en filosofía todo juicio que aprecia o califica un hecho con relación a una norma, pero esta modalidad de juicio se encuentra subordinada en el fondo a aquella que instituye normas. En el pleno sentido de la palabra, normativo es aquello que instituye normas», *ibid.*, p. 92.

busque adaptarse a una normalidad preestablecida. Al contrario, la normatividad indica en cada caso cuál es la normalidad, *crea* la normalidad. La medicina, en ese sentido, debe establecer su juicio sobre lo normal y lo patológico en consonancia a ese sentido normativo⁵³¹.

La precariedad constitutiva de la vida a partir de la cual Canguilhem explica la creatividad normativa del organismo no puede ser representada por la tendencia positivista a su objetivación. Los dos primeros capítulos de la Segunda Parte del *Essai*⁵³² están consagrados a desarrollar un sentido subjetivo de lo normal y lo patológico. Un sentido subjetivo que, a su vez, es construido en los límites de la individualidad (entendida como *individuación*) biológica. Este propósito conduce a una redefinición de la «anomalía»: para que pueda ser reconocida por un patólogo, lo debe haber sido previamente por el individuo en cuestión. La distinción léxica entre el sustantivo «anomalía» y el adjetivo «anormal»⁵³³ sirve para esclarecer este punto. Canguilhem señala que, con frecuencia, se ha equivocado el origen etimológico de «anomalía», que proviene del griego *omalos* —que designa aquello que está unido, que es igual, liso, siendo por tanto *an-omalos* lo desigual, rugoso e irregular—, con la raíz *nómos* —que significa ley—. En rigor, así, «anomalía» designa un hecho y, por tanto, es un término descriptivo; mientras que «anormal» implica la referencia a un valor. Canguilhem refiere a la preservación del sentido etimológico de «anomalía» en la *Histoire des anomalies de l'organisation* de Geoffroy Saint-Hilaire de 1836. En esta obra, la anomalía es tomada como un *hecho* biológico que, en tanto tal, tiene que ser explicado y no valorado por la ciencia natural. «No existen formaciones orgánicas que no estén sometidas a leyes; y la palabra desorden, tomada en su verdadero sentido, no podría ser aplicada a ninguna de las producciones de la naturaleza»⁵³⁴. La anomalía, así descrita, es un mero dato, un hecho objetivo representado desde el prisma del observador externo sin ninguna alusión a su vivencia subjetiva. Aplicado en zoología a los animales de

⁵³¹ Canguilhem advierte que ello no implica atribuir a las normas vitales un contenido humano: «desde el punto de vista sociológico, es posible mostrar que, al principio, la terapéutica fue una actividad religiosa, mágica. Pero esto no implica en ningún caso que la necesidad terapéutica deje de ser una necesidad vital, necesidad que provoca, incluso en seres vivos de organización muy inferior a los vertebrados, reacciones con valor hedonista o comportamientos de autocuración», *ibid.*, p. 93. En la medida en que aceptemos el origen terapéutico de la filosofía, debemos valorarla como una actividad igualmente immanente a la necesidad vital.

⁵³² «I. Introduction au problème» y «II. Examen critique de quelques concepts: du normal, de l'anomalie et de la maladie, du normal et de l'expérimental», trad. esp. cit., pp. 83-90 y 91-112 respectivamente.

⁵³³ En francés, el adjetivo «*anomale*», todavía utilizado por la medicina del siglo XIX, cayó en desuso, no así en castellano, lengua en la que también es posible la sustantivación del adjetivo «anormal», incorrecta para el francés.

⁵³⁴ Citado en G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», *op. cit.*, p. 97.

características y organización insólitas, sería incorrecto hablar, a propósito de tales animales, de extravagancia de la naturaleza, de desorden o de irregularidad, todos ellos calificativos relativos a un valor. La anomalía, desde el punto de vista de la zoología, significaría una *desviación* respecto al tipo estadístico. Nos encontramos pues, una vez más, en una concepción cuantitativa propia del positivismo biológico.

En su atenta deconstrucción epistemológica, Canguilhem encuentra una veta para desmontar esa representación objetiva de la anomalía. La clasificación de las monstruosidades en la obra de Saint-Hilaire presenta un doble criterio: por un lado, las anomalías son ordenadas de acuerdo con su *complejidad* creciente; por otro, de acuerdo con su *gravedad* creciente. La relación simplicidad-complejidad puede ser considerada como objetiva. La escala levedad-gravedad, en cambio, parece deslizarse hacia una tonalidad subjetiva. El criterio de gravedad en la anomalía es anatómico, en la medida en que refiere a la importancia que tiene el órgano que presenta la desviación para la realización de las funciones fisiológicas del organismo. Sin embargo, aunque objetiva para el naturalista, en realidad es una noción subjetiva, ya que refiere a una dificultad, incluso a una molestia, vivida por el viviente en su esfuerzo continuo de individuación en relación al medio. Este punto de vista es el de la *normatividad vital*:

Mientras que las variaciones morfológica o funcionales sobre el tipo específico no contraríen o inviertan esta polaridad, la anomalía es sentida como teniendo valor negativo y se traduce exteriormente como tal. Porque hay anomalía vividas o manifestadas como un mal orgánico, existe un interés por las anomalías, afectivo en primer término, teórico después. Porque la anomalía *ha llegado a ser patológica*, suscita el estudio científico de las anomalías [cursiva mía]⁵³⁵.

Con este párrafo, podemos entender la distinción fundamental entre la idea de «desviación» —noción cuantitativa, generalmente estadística, de interés para la representación objetiva de una enfermedad, de su frecuencia y su comportamiento en una población tipo— y la patología, que implica una reacción del *pathos* ante una alteración orgánica que dificulta la «normatividad vital», es decir, que traba la vida misma en el ejercicio de su *duración*. «Lo propio de la enfermedad consiste en venir a interrumpir un curso, en ser propiamente *crítica* [cursiva mía]»⁵³⁶. En síntesis, «toda anomalía no es patológica, pero únicamente la existencia de anomalías patológicas ha suscitado una

⁵³⁵ Ibid., p. 101.

⁵³⁶ Ibid., p. 103.

ciencia normal de las anomalías», ciencia que, a su vez, tiende a rehusar la normatividad vital que está en su origen, cubriéndola bajo la apariencia de objetividad. La definición de lo normal y lo anormal como frecuencia estadística, observable en un laboratorio u objetivando un grupo poblacional, pierde de vista que lo patológico es, en primer lugar, un obstáculo para la normatividad biológica. La normalización estadística hace de lo patológico un *hecho* conforme a una determinada pauta de comportamiento⁵³⁷. En ese sentido, lo patológico no es anormal ya que, al contrario, lo anormal sería una salud pura, sin fallas⁵³⁸. La normalidad estadística de lo patológico, simple objeto experimental de laboratorio, es discutida desde el punto de vista del sufriente. La normalidad del hombre es relativa a su normatividad vital. La anomalía, en consecuencia, es vivida como una anormalidad por el hombre normal. El cuerpo normativo no es el cuerpo normalizado en el laboratorio como conjunto de funciones o comportamiento en relación a una media estadística.

Canguilhem advierte que el desconocimiento de la normatividad vital puede conducir a un cuerpo normado. Como estudiaremos más adelante, Foucault recogerá el testigo de esta advertencia, destacando en su caso la producción de subjetividad correlativa a la *normación*⁵³⁹ de los cuerpos individuales. De un modo más inequívoco que su sucesor, Canguilhem critica la negación de la normatividad vital en el marco de un cuerpo social producido por el uso social de la ciencia, que él concreta en el laboratorio y la estadística⁵⁴⁰. Su tesis, no exenta de importantes consecuencias críticas de cara a la tradición francesa de pensamiento de lo social, es que el cuerpo social no puede ser pensado desde el cuerpo social externo. Al contrario, el cuerpo social debe ser repensado *a partir del cuerpo vital*. Este tema será plenamente desarrollado en las *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* de 1963. En esta Segunda Parte del *Essai*, se limita a someter a crítica los efectos de la objetivación normalizadora sobre la normatividad vital. En primer lugar, tal como ya hemos referido, la comprensión estadística de lo patológico conduce a su normalización como un «hecho», ya que una salud perfecta sería lo propiamente anormal. La consecuencia es la negación de la vivencia patológica, así como de su alteridad respecto al estado normal.

⁵³⁷ De una muestra de población arbitrariamente elegida como representante de la vida.

⁵³⁸ Cfr. *ibid.*, p. 102.

⁵³⁹ Cfr. *infra*, III.1.2.

⁵⁴⁰ Este «uso social de la ciencia», que crea el objeto «población» como campo de saber, es también el origen de la biopolítica en la genealogía de Foucault, como estudiaremos más adelante.

En segundo lugar, retomando la referencia al método experimental de Bernard, la determinación de un sentido objetivo de lo normal y de lo patológico a partir del laboratorio es el efecto de la sustitución de las normas vitales del viviente por las *normas sociales* del laboratorio. El ideal experimental de Bernard sigue el ideal metódico cartesiano: a partir de su enorme influencia, los fisiólogos entienden por «fenómenos normales» aquellos cuya exploración es posible gracias a los dispositivos del laboratorio, cuyos caracteres, para individuos idénticos, son idénticos (con un índice de variación normalizado). Por lo tanto, parecería que existe una posible definición objetiva de lo normal, a partir de la cual toda desviación más allá de ciertos límites sería tachada lógicamente de patológica.

Sin embargo, Canguilhem advierte de que, pese a dar contenido al concepto de norma biológica, no por ello explican el carácter normativo de tal concepto. «Admitidas ciertas condiciones como normales, el fisiólogo estudia objetivamente las relaciones que definen realmente los fenómenos respectivos, pero en el fondo el fisiólogo no define objetivamente cuáles son las condiciones normales»⁵⁴¹. La definición de las condiciones normales por parte del método experimental garantiza una neutralidad, *pero no da cuenta de la razón de ser de la normatividad vital desde el punto de vista del organismo en su totalidad*. No recoge la norma a partir de la cual el organismo *regula* su relación con el medio exterior ni refleja la polaridad del viviente. Como consecuencia, «las condiciones de examen en el laboratorio *colocan al ser vivo en una situación patológica*, de la cual paradójicamente se pretende extraer conclusiones que tengan carácter normativo [cursivas mías: G. V. A.]»⁵⁴². La arbitrariedad de las condiciones de experimentación artificial no responde a la normatividad vital y, por lo tanto, si bien garantiza la uniformidad del resultado y la posibilidad de extraer consecuencias inductivas, no da cuenta del *modus vivendi* en cuestión.

No en vano, contemporáneamente al nacimiento de la fisiología experimental, ya nacieron objeciones a sus conclusiones. As, Victor René Prus, autor que polemizó con Broussais, *De l'irritation et de la phlegmasie ou Nouvelle doctrine médicale* de 1825, sostenía que «el animal sometido a tales experiencias está lo más lejos posible del estado fisiológico, [...] y lo que se llama *fisiología experimental* no es evidentemente otra cosa

⁵⁴¹ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 108.

⁵⁴² Idem

que una verdadera *patología artificial* que simula o crea enfermedades»⁵⁴³. Tal como recoge Canguilhem, el propio Bernard, más de medio siglo antes que la mecánica ondulatoria, reconocía la alteración que la técnica de conocimiento introducía en el fenómeno conocido⁵⁴⁴. En definitiva, «si es lícito definir el estado normal de un ser vivo como una relación normativa de ajuste a medios ambiente, es preciso no olvidar que el propio laboratorio constituye un nuevo medio ambiente. [...] El medio ambiente de laboratorio es para el animal o el hombre un medio ambiente posible entre otros»⁵⁴⁵. Cabría preguntarse si, dado que el viviente normal es el viviente normativo, la normatividad respecto a un medio artificial no contravendría la actividad vital esencial. Simplemente, se fijaría el medio ambiente y, en consecuencia, la normatividad sería siempre la misma. No obstante, ello va en contra del principio de individuación biológica y de creatividad normativa, que quedaría reducida a cero, haciendo por tanto equivaler la normatividad artificial, siempre constante, a la incapacidad normativa propia del estado patológico extremo

II. 3. 2. 7. NORMA, NORMATIVIDAD Y PROMEDIO ESTADÍSTICO: LA AMBIVALENTE RELACIÓN DE CANGUILHEM CON LA TEORÍA DEL «HOMBRE PROMEDIO» DE QUÉTELET

El tercer mecanismo de normalización de la normatividad vital criticado por en la Segunda Parte del *Essai* es la reducción de la norma a promedio estadístico. Canguilhem utiliza como caso paradigmático la teoría del hombre medio de Adolphe Quételet⁵⁴⁶. En este caso, expuesto en el capítulo tercero de la Segunda Parte del *Essai*, la posición de Canguilhem es más ambigua, y si la destacamos en este punto es debido a la relevancia que este autor adquirirá desde un punto de vista genealógico que expondremos más adelante. Quételet definió una teoría del «hombre promedio» a partir de la media objetiva que, a diferencia de la media aritmética, representaba el tipo normal a partir de una curva de Gauss que mostraba el tipo medio y la desviación estándar. La novedad metodológica de Quételet fue la consideración del término medio como una cantidad real: el tipo promedio obtenido de

⁵⁴³ Citado en *ibid.*, p. 109.

⁵⁴⁴ C. Bernard, *Leçons sur la chaleur animale, sur les effets de la chaleur et sur la fièvre*, op. cit., p. 57.

⁵⁴⁵ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 111.

⁵⁴⁶ Astrónomo belga, despreciado por Comte: su fundación estadística de la ciencia social representaba el modelo antagonista de la fundación biológica pretendida por Comte. Cfr. A. Comte, *Physique sociale* [trad. esp. de J. R. Goberna Falque, *Física social*, Akal, Madrid, 2012, p. 151, n. 1]. Su teoría de la física social a partir del conocimiento estadístico será una de las principales construcciones de saber-poder biopolítico que están en el origen del estado social, como estudiaremos en IV.2.3.1.

la medición del pecho de un número finito de soldados escoceses equivaldría a la medición de un mismo escocés el mismo número finito de veces⁵⁴⁷. La variación reflejaría el error introducido en la experimentación que, de este modo, cumpliendo la pretensión de Bernard, podría ser neutralizado. La aplicación a la física social de esta metodología tiene una importancia fundamental para el nacimiento de la población como objeto de saber-poder. En este punto, no obstante, nos interesa destacar el hecho de que Quételet «identifica, en su noción de promedio verdadero, las nociones de frecuencia estadística y de norma, porque un valor promedio que determina desviaciones tanto más raras cuanto más amplias es, hablando propiamente, una norma»⁵⁴⁸.

En un ensayo dedicado a la obra de Quételet⁵⁴⁹, Maurice Halbwachs sostuvo que el sociólogo belga se equivocaba al considerar que la distribución de las estaturas humanas alrededor de un promedio fuera un fenómeno derivado de azar. Halbwachs replicaba que existe una determinación de las normas sociales sobre las leyes biológicas, desde las consuetudinarias y legislativas relativas al matrimonio, hasta la propia influencia de la actividad humana en el medio ambiente geográfico⁵⁵⁰. La tesis del sociólogo *normalien* sintomatiza la posición típica de un sociólogo que trata de erosionar el determinismo biológico e incrementar la incidencia de la acción social en los hechos naturales. En este punto, la posición de Canguilhem es contraria a la tradición sociológica francesa, puesto que, en la interpretación de las tesis de Quételet, se pone del lado de la autonomía de lo vital respecto al hecho social:

Según nosotros, si Quételet se equivocó al atribuir al valor promedio de un carácter anatómico humano un valor de norma divina, lo hizo sólo al especificar la norma, pero no al interpretar al valor promedio como signo de una norma. Si bien es cierto que el cuerpo humano es en cierto sentido un producto de la actividad social, no es absurdo, sin embargo, suponer que la constancia de determinados rasgos, revelados por un valor promedio, depende de la fidelidad consciente o inconsciente a ciertas normas de vida. [...] Un rasgo humano no sería normal porque fuese frecuente, sino a la inversa: sería frecuente por ser normal, es decir, normativo en un género de vida dado...⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Cfr. I. Hacking, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, op. cit., pp. 160-170.

⁵⁴⁸ Ibid., p. 118.

⁵⁴⁹

⁵⁵⁰

⁵⁵¹ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 120.

Seguidamente, Canguilhem especifica que «si se puede hablar de hombre normal, determinado por el fisiólogo, es porque existen hombres normativos, hombres para quienes es normal hacer quebrar las normas e instituir normas nuevas»⁵⁵². Es decir, que el promedio estadístico expresaría no una ley similar a la que rige los astros, como pretendía con ingenuidad metafísica Quételet, sino la normatividad humana que, antes que social⁵⁵³, es fundamentalmente *vital*:

Por consiguiente, podríamos atribuirle a la existencia de un promedio de los caracteres más frecuentes un significado bastante distinto del que le conferiría Quételet. No traduciría un equilibrio específico estable, sino el equilibrio inestable de normas y formas de vida, más o menos iguales, enfrentadas momentáneamente. [...] Una forma específica normal sería el producto de una normalización entre funciones y órganos cuya armonía sintética se obtiene en condiciones definidas y no está dada⁵⁵⁴.

Llama poderosamente la atención que, después de haber rechazado la identificación cuantitativa de los fenómenos normales y patológicos, como también la comprensión experimental de la fisiología, Canguilhem no advierta en la aplicación del cálculo estadístico a la vida poblacional la homogeneización de los fenómenos que contempla, así como la conversión de la vida en un campo experimental fijado por normas arbitrarias. Por mucho que transmute la versión metafísica del «tipo medio» en una suerte de versión instantánea del equilibrio momentáneo de las fuerzas en conflicto, la objetivación a la que somete el método estadístico de observación no es filtrada por la crítica epistemológica. La genealogía foucaultiana del saber-poder biopolítico sí será en este punto inequívocamente crítica⁵⁵⁵. No obstante, reservemos el diagnóstico final sobre el lugar que ocupa este

⁵⁵² Ibid., p. 124.

⁵⁵³ «Por cierto, no creemos estar sosteniendo que los promedios anátomo-fisiológicos traduzcan en el animal normas y valores sociales; nos preguntamos, en cambio, si acaso no traducen normas y valores vitales», *ibid.*, p. 122.

⁵⁵⁴ Idem.

⁵⁵⁵ En esta línea, llama la atención el precursor carácter biopolítico del ejemplo que Canguilhem elige para discutir con Halbwachs: para este —sostiene el epistemólogo— la muerte es un fenómeno social, de modo que la estimación de la vida media es el resultado de «condiciones de trabajo e higiene, de la atención a la fatiga y a las enfermedades [...]». En pocas palabras: las técnicas de higiene colectiva que tienden a prolongar la vida humana, o los hábitos negligentes que tienen como resultado su acortamiento, dependen del valor otorgado a la vida en una sociedad dada. La duración promedio de la vida no es la duración de vida biológicamente normal, sino que en cierto sentido es la duración de vida socialmente normativa», *ibid.*, p. 121. Cfr. M. Halbwachs, *La théorie de l'homme moyen. Essai sur Quételet et la statistique morale*, Félix Alcan, Paris, 1913 [accesible a través del portal Gallica Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5788767z>, última consulta: 17/01/13].

capítulo tercero del *Essai* de 1943 a la examen de las *Nouvelles réflexions* de 1963, que se ocuparán precisamente, del tránsito de lo vital a lo social.

II. 3. 2. 8. CURACIÓN Y VIVENCIA DE LA ENFERMEDAD

Pese a la concesión al «tipo promedio de Quételet» como expresión de la normatividad vital, el esfuerzo de Canguilhem radica en la refutación de la medida objetiva y experimental de la enfermedad. De nuevo, Kurt Goldstein vuelve a ser la referencia sobre la que se construye el capítulo IV «Maladie, guérison, santé»: «afirma Goldstein que un promedio obtenido estadísticamente no permite decidir si determinado individuo presente ante nosotros es o no normal»⁵⁵⁶. En efecto, en referencia a Jaspers, Goldstein argumenta que la enfermedad es un concepto normativo que depende de la concepción reinante en el medio social⁵⁵⁷. El veredicto acerca de la existencia de hecho de la enfermedad, en consecuencia, no puede tener un valor objetivo. Si hasta la fecha todos los intentos de definir la enfermedad han fracasado —opina Goldstein— se debe a que se ha buscado la respuesta en determinaciones relativas al *contenido*, que en realidad es fijado por una norma supraindividual de carácter social⁵⁵⁸. Esta vía, por lo tanto, acabaría inevitablemente concluyendo que la enfermedad y la salud no serían conceptos biológicos.

Goldstein proporciona en este punto el viraje hacia una consideración subjetiva de la enfermedad que será retomado por Canguilhem⁵⁵⁹. Para el psicopatólogo alemán, el primer paso es reformular el problema: el fenómeno objeto de análisis no debe ser, en su opinión, la enfermedad en tanto tal, sino el *estar enfermo*. En segundo lugar, es preciso constatar que, lo que permite tanto al médico como al propio enfermo distinguir entre el estado de salud y el de enfermedad, no es inicialmente el contenido de la enfermedad⁵⁶⁰. Antes bien, el juicio acerca de la enfermedad reposa en la constatación de una

⁵⁵⁶ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 137.

⁵⁵⁷ K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, op. cit., p. 266.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 267.

⁵⁵⁹ Claude Debru defiende que Canguilhem formuló sus tesis principales en relación a la idiosincrasia de lo patológico y su experiencia previamente a su lectura de Goldstein, la cual, por lo tanto, habría significado una mera corroboración y un enriquecimiento conceptual de sus tesis. Con independencia de la relación de anterioridad causal y del sentido de la influencia intelectual entre ambos autores, nos interesa constatar la formación de una nueva *episteme* en la consideración de lo normal y lo patológico que será la condición histórica de posibilidad de la reflexión filosófica en torno a la biopolítica durante la segunda mitad del siglo XX hasta la fecha.

⁵⁶⁰ K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, op. cit., p. 267-268.

modificación característica del comportamiento del individuo, que podría calificarse de «desorden» o, lo que es lo mismo: «reposa en la constatación de un tipo de reacción *catastrófica* [cursiva mía: G. V. A.]»⁵⁶¹. Consideramos que, en este punto, Goldstein emplea el término «catastrófico» en su acepción teatral, como giro de los acontecimientos que supone una alteración del sentido del conjunto de la trama⁵⁶². Con ello, pretende expresar que la enfermedad es una alteración del organismo tomado como un todo, motivo por el cual cada fenómeno particular adquiere su sentido en relación al *modus vivendi* enfermo. El diagnóstico no se construiría en base a los síntomas fisiológicos —añade Goldstein—, sino que estos serían la confirmación de un diagnóstico construido en base a la vivencia del enfermo. Este vivencia su enfermedad cuando constata una modificación de su comportamiento en relación al medio tal, que le lleva a la *inseguridad* y la *angustia*, en un sentido que Goldstein toma explícitamente de Heidegger: «una alteración en el contenido no deviene enfermedad hasta el momento en el que la “*existencia*” se halla *amenazada*»⁵⁶³. Por ello, la determinación de la enfermedad exige que tomar como punto de referencia la existencia individual: un comportamiento desordenado se refiere siempre al organismo total, lo cual produce o, más concretamente, equivale a una catástrofe (una alteración del sentido) en su relación con el medio⁵⁶⁴.

Esta es la referencia sobre la que Canguilhem se apoya para desmontar el discernimiento de lo patológico a partir de una norma supra-individual.

La frontera entre lo normal y lo patológico es imprecisa para los múltiples individuos considerados simultáneamente, pero es perfectamente precisa para un solo e idéntico individuo considerado sucesivamente. Aquello que es normal —por ser normativo en condiciones dadas— puede convertirse en patológico en otra situación si se mantiene *idéntico* a sí mismo. El individuo es el juez de esta transformación porque es él quien la padece, en el preciso momento en que se siente inferior a las tareas que la nueva situación le propone [cursiva mía]⁵⁶⁵.

Encontramos en este párrafo una definición *in nuce* de la salud y la enfermedad según el criterio de la normatividad vital. La catástrofe, en este caso, no viene dada por la alteración del organismo, en tanto genera una inadecuada relación con el medio vivida

⁵⁶¹ Ibid., p. 268.

⁵⁶² Vid. Supra. «Introducción».

⁵⁶³ K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, op. cit., p. 268.

⁵⁶⁴ Ibid., p. 269.

⁵⁶⁵ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 138.

como angustia. La catástrofe se produce, al contrario, *porque el individuo permanece idéntico a sí mismo, es decir, porque no renueva su aparato normativo*, de modo que la modificación en el medio ambiente le deja «fuera de sitio». La situación requiere una respuesta normativa que, por haber permanecido idéntico a un momento anterior, no es capaz de dar. Por ello,

el estado patológico o anormal no está constituido por la ausencia de toda norma. La enfermedad es aún una norma de vida, pero es una norma inferior en el sentido de que no tolera ninguna desviación de las condiciones en las que vale, puesto que es incapaz de transformarse en otra norma. El ser vivo enfermo está normalizado en condiciones de existencia definidas y ha perdido la capacidad normativa, la capacidad de instituir diferentes normas en condiciones diferentes⁵⁶⁶.

Este párrafo condensa la tesis principal del *Essai*. La salud, como ya habíamos adelantado de modo intuitivo, consiste en la creatividad normativa del viviente. Normatividad que, en ese sentido, se opone a la normalización, si esta implica la fijación de una determinada norma-de-vida como normal. Al contrario, lo normal en un ser vivo, es su capacidad para superar la norma vigente y crear otra nueva. La enfermedad, por tanto, no es la ausencia de norma, sino su estancamiento, la identidad consigo misma. El organismo sano, como vimos con ocasión de la concepción nietzscheana del organismo, no permanece idéntico (identidad *idem*), pese a que siga siendo el *mismo* (identidad *ipse*). La salud del viviente es relativa a la su actividad de *individuación*.

En síntesis, la distinción entre salud y enfermedad no es relativa a la normalidad, sino a la *normatividad*. «Estar sano y ser normal no son cosas totalmente equivalentes, porque lo patológico es una especie de normalidad. Estar sano no es sólo ser normal en una situación dada, sino también ser normativo en esa situación y en otras eventuales»⁵⁶⁷. Lo característico de la salud, por tanto, es la posibilidad de superar la norma que define lo momentáneamente normal. Un viviente está sano —como decíamos previamente— cuando es capaz de dar respuesta a las exigencias de la relación con el medio, «es un margen de tolerancia con respecto a las infidelidades del medio ambiente»⁵⁶⁸.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 139.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 149.

⁵⁶⁸ Ibid., p. 150. Merece la pena detenernos en la explicación que Canguilhem ofrece sobre el carácter accidental de la vida, irreductible a una visión mecanicista del mundo a partir de leyes naturales, estímulos y respuestas, presente aún hoy en las explicaciones deterministas de la cultura, secuelas de la sociobiología, así como en ciertos desarrollos culturales de las neurociencias: «El viviente no vive entre

II. 3. 2. 8. 2. *La enfermedad desde el punto de vista del organismo en su totalidad: la prioridad del pathos frente a la normalidad fisiológica*

Esta constatación, finalmente, corrobora la primacía de la clínica respecto a la teoría fisiológica (y, por tanto, la independencia de la patología respecto a la fisiología) expuesta en II.3.2.4 a partir de la reflexión del cirujano Leriche. En primer lugar, porque la fisiología no puede ser concebida como la ciencia de las leyes o de las constantes de la vida normal. La fisiología, desde el punto de vista de la normatividad vital, podría definirse como «ciencia de los *aspectos [allure]* estabilizados de la vida»⁵⁶⁹. El problema de esta definición es que, precisamente, la salud se concibe como la capacidad constante de sobrepasar la estabilidad normalizada, a lo que Canguilhem apunta que «en un momento de crisis evolutiva, la fisiología pierde sus derechos, pero no por ello pierde el hilo. No sabe de antemano si el nuevo orden biológico será fisiológico o no, pero ulteriormente tendrá los medios para recuperar entre las constantes aquellas que reivindica como suyas»⁵⁷⁰. En segundo lugar, porque la reducción de la capacidad de reacción ante las «infidelidades del medio ambiente» es *experimentada* en primer lugar por el viviente en la forma de la *angustia* y la inseguridad. «En materia biológica, es el *pathos* el que requiere al *lógos*, porque lo requiere. Lo anormal es lo que suscita el interés teórico por lo normal. Las normas sólo son reconocidas como tales en las infracciones. [...] La vida sólo se eleva a la conciencia de sí misma por la inadaptación, el fracaso y el dolor»⁵⁷¹.

Canguilhem, en suma, logra invertir la subordinación lógica de la patología a la fisiología. La patología no es solamente una «fisiología con obstáculos», que permita a la acción terapéutica restaurar la normalidad fisiológica. La nueva norma nunca será la de antes. Ello es así porque la enfermedad no es local —sea su sede el órgano; el tejido, como en el caso de Bichat; o la célula, como lo era para Virchow—, sino *del todo orgánico*. Si la

leyes y acontecimientos que diversifican esas leyes. Lo que sostiene al pájaro es la rama y no las leyes de elasticidad. [...] El ser vivo calificado vive entre una multitud de objetos calificados y, por eso mismo, vive entre una multitud de posibles accidentes. *Nada existe por azar, pero todo sucede en forma de acontecimientos*. He aquí el aspecto por el cual el medio ambiente es infiel. Su infidelidad es en rigor su devenir, su historia», *ibid.*, pp. 150-151.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 157.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 158. La analogía con las filosofías políticas del orden no son difíciles de establecer. Contradicen, de hecho, el criterio de Comte, que veía en la crisis un elemento de discernimiento entre el organismo biológico y el político, pues en el segundo sería posible la revolución absoluta de un orden que sería imposible en el primero

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 160.

fisiología fuera lógicamente previa a la clínica, la terapéutica sería una imposición normativa a la vida: una vez conocido el código, solamente se trataría de aplicarlo. Frente a ello, la tesis de Canguilhem niega que se pueda dictar normas a la vida, y «el médico toma partido por la vida»⁵⁷². El papel de la medicina es restaurar la actividad normativa saludable tras los periodos de baja intensidad creativa en su interacción con la exigencia del medio, lo cual en ningún caso equivale a la restauración de un orden.

Según nuestro recorrido previo, la «noción sintética de vida», su relación intrínseca con lo patológico y su comprensión como «individuación» son las tres grandes transformaciones que configuran la noción de vida legada al siglo XX. Ciframos en el pensamiento de Nietzsche el gran catalizador de las transformaciones operadas tanto en el orden del discurso filosófico como en el de las ciencias de la vida. Con este análisis del *Essai sur quelques questions concernant le normal et le pathologique*, pretendemos haber demostrado que son esos tres factores los que Canguilhem logra fundamentar en su estudio crítico sobre la concepción positivista de lo normal y lo patológico. El papel desempeñado por el contenido de la investigación de Canguilhem, tal y como sostuvimos al inicio de nuestro recorrido, ha sido negligido en la exégesis foucaultiana en lengua española, que se ha limitado a reflejar el antecedente que la epistemología histórica de Canguilhem juega para la comprensión discontinuista de la historia en Foucault. En la parte III de esta tesis demostraremos cómo esta función de autorregulación orgánica, para cuya concepción tiene un papel fundamental la noción de «medio interno», tendrá una función estructural en la definición foucaultiana de los dispositivos de regulación biopolítica.

Antes de ello, no obstante, creemos preciso completar esta arqueología de la noción de «vida», que hemos interpretado como «individuación», en el ámbito de problemas que plantea el concepto de «inmunidad» y del nacimiento de la disciplina inmunológica. Para ello, procuraremos en primer lugar trazar una mínima arqueología de la concepción defensiva del organismo, que entiende el medio externo como una amenaza. Ello nos permitirá, en un momento posterior, entender cómo la inmunología llega a plantear la función inmunitaria del organismo como una forma de individuación análoga a las hasta ahora estudiadas.

⁵⁷² Ibid., p. 174.

II. 4. INDIVIDUACIÓN E INMUNIZACIÓN

II. 4. 1. PLANTEAMIENTO: INMUNIDAD COMO INDIVIDUACIÓN O COMO DEFENSA DE UNA INDIVIDUALIDAD PREVIAMENTE CONSTITUIDA

La indagación que acometemos a continuación tratará de confrontar la siguiente hipótesis: si la normatividad vital puede ser representada como una constante actividad de individuación del ser orgánico en su relación con el medio, ¿es la actividad inmunológica el equivalente de esa individuación?

En caso afirmativo, la inmunidad vendría a ser la función esencial de la naturaleza orgánica, en la medida en que definiría la identidad —entendida como ipseidad— del viviente: al inmunizarse, el organismo definiría su individualidad. La alternativa, en cambio, sostendría que el sistema inmunológico, en tanto instrumento defensivo frente a las agresiones patógenas exógenas, defiende una individualidad orgánica *previamente definida* e independiente de esa actividad protectora. La indagación acerca de la actividad inmunitaria del organismo, por tanto, remite a la cuestión de la identidad orgánica. Esto es especialmente claro si se plantea el problema en términos cognitivos: para defender al organismo de los elementos patógenos, el sistema inmunitario debe ser capaz de identificar lo propio y distinguirlo de lo ajeno. Lo cual, a su vez, implica una comprensión espacial dicotómica de la relación entre el organismo y su medio que, precisamente, Canguilhem —y antes de él, Nietzsche— discutieron a través de los conceptos de «regulación» (la actividad biológica esencial, según el que fuera profesor de la Sorborna) o de «incorporación»⁵⁷³.

El primero de los problemas que nos proponemos discernir, por tanto, es si, en efecto, el necesario reconocimiento de lo extraño implica una identidad orgánica preliminar que el sistema inmunológico estaría destinado a defender o si, al contrario, es a través de esa actividad como se define la identidad orgánica. A propósito de la teoría celular, Canguilhem advertía de que la concepción ontológica del mal había encontrado un secular refugio en la representación microbiana de la enfermedad. Esa representación confirmaría la primera de las variantes propuestas. El primero en entender la inmunidad como una respuesta activa del organismo anfitrión a la invasión exógena fue el zoólogo ruso Elie Metchnikoff (1845-1916). Sin embargo, esto no confirma la hipótesis que

⁵⁷³ Para este planteamiento, cfr. A. I. Tauber, *The immune self: Theory or metaphor?* Cambridge University Press, London-New York, 1994, pp. 1-15.

interpreta la inmunidad como sistema defensivo de una identidad orgánica previamente constituida. Al contrario, Metchnikoff fue el que por primera vez planteó el debate sobre si la función prioritaria de la inmunidad era la preservación de la integridad o la definición de la identidad del organismo. Ello fue posible porque, como han mostrado Alfred I. Tauber y Leo Chernyak⁵⁷⁴ como Anne Marie Moulin⁵⁷⁵, Metchnikoff concibió su teoría inmunológica en el marco de la investigación embriológica. Como consecuencia de ello, la fagocitosis, fenómeno que fue por primera vez observado por él, tenía como función la *regulación* fisiológica mediante la neutralización de los elementos que amenazaran la integridad orgánica. Por consiguiente, el acta de nacimiento de la inmunología tiene como hipótesis de partida la función identitaria de la defensa inmunitaria.

Sin embargo, el problema de la identidad fue abandonado hasta después de la II Guerra Mundial, cuando fue retomado como recurso necesario para explicar los fenómenos de la *tolerancia* y la *autoinmunidad*. Como veremos, el principal responsable del replanteamiento de la función identitaria de la inmunidad fue Frank Macfarlane Burnet, quien no en vano reconocía entender la inmunología como un problema principalmente filosófico⁵⁷⁶. En ese ínterin, el primer desarrollo de la disciplina inmunológica se centró en la articulación de los mecanismos de defensa de un organismo anfitrión, cuyos límites estaban de antemano definidos⁵⁷⁷.

Nuestro enfoque de este problema seguirá el de la epistemología histórica de Canguilhem estudiado en apartados precedentes. Concretamente, será análogo a la metodología seguida en el ensayo sobre *La théorie cellulaire*, en la medida en que nos proponemos identificar la sobre-determinación ideológica del discurso teórico. El objetivo último será esclarecer el sentido del condicionamiento recíproco entre el léxico político y militar empleado en las descripciones inmunológicas, así como la extrapolación de este ámbito teórico a contextos políticos. En suma, trataremos de discernir la contaminación recíproca entre las metáforas, modelos y analogías de índole biomédica y política. Cualquier incursión en las descripciones de los experimentos que dieron origen a la teoría inmunológica puede atestiguar del papel determinantes del léxico político, militar o

⁵⁷⁴ A. I. Tauber, L. Chernyak, *Metchnikoff and the Origins of Immunology. From Metaphor to Theory*, Oxford University Press, 1991.

⁵⁷⁵ A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie de Pasteur au Sida*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, especialmente el apartado «Darwin entre à l'Institut Pasteur», pp. 49-52.

⁵⁷⁶ Así lo reconoce F. M. Burnet en su *Self and Non-Self: Cellular Immunology I*, Melbourne University Press-Cambridge University Press, Victoria, 1969, p. IX.

⁵⁷⁷ A. I. Tauber, *The Immune Self: Theory or Metaphor?*, op. cit., pp. 6-7.

policial en su representación. El propio Metchnikoff representó la reacción inmunitaria de los fagocitos como una legítima defensa frente a los «intrusos» externos⁵⁷⁸. Esa metáfora base, por tanto, representa el organismo como un todo interior que sirve de «anfitrión» para huéspedes hostiles. Sin embargo, el término «inmunidad» no pasó a significar «defensa activa» hasta las últimas dos décadas del siglo XIX, cuando utilizado para describir la capacidad de los organismos vivos para movilizar células que protejan el «medio interno» contra invasores. Al naturalizar la metáfora inmunitaria en el funcionamiento del organismo, no sólo se modificó la imaginación de la vitalidad orgánica, sino la representación de la relación entre organismos.

La idea de inmunidad transformó y, a la vez, potenció el viejo adagio hipocrático de la fuerza curadora de la naturaleza (*vis medicatrix naturae*). En el corpus hipocrático, la enfermedad sintetiza el esfuerzo del cuerpo que intenta recobrar el equilibrio perturbado⁵⁷⁹, una concepción de la naturaleza que el vitalismo del siglo XIX recupera⁵⁸⁰ y de la que Canguilhem, una vez superado la representación del organismo como equilibrio de humores, es también heredero. Lo novedad que aporta la incorporación del léxico inmunitario es la sustitución de la idea de «curación» por la de «defensa»⁵⁸¹. De este modo, se reafirma la concepción de la relación con el medio ambiente como agresión a la que el organismo reacciona. La inmunidad naturaliza así un estado de guerra permanente, para cuya representación colabora simbióticamente con la teoría microbiana⁵⁸². En ese sentido,

⁵⁷⁸ Valga como ejemplo, significativo más por la referencia al experimento que dio lugar a la teoría que por su riqueza metafórica, la siguiente referencia de Metchnikoff al momento en que concibió el papel de la fagocitosis: «Un día en el que toda la familia se había marchado al circo para presenciar el espectáculo que protagonizaba un simio, me quedé solo observando en el microscopio el movimiento de las células de la larva transparente de una estrella de mar. Fue entonces cuando se me ocurrió que células similares podrían servir para defender al organismo contra los intrusos. [...] Aquella noche estaba demasiado excitado como para dormir, expectante por los resultados de mi experimento. Por la mañana temprano pude comprobar que estaba en lo cierto» [«One day when the whole family had gone to a circus to see some extraordinary performing apes, I remained alone with my microscope, observing the life in the mobile cells of a transparent star-fish larva, when a new thought suddenly flashed across my brain. It struck me that similar cells might serve in the defense of the organism against intruders. [...] I was too excited to sleep that night in the expectation of the results of my experiment, and very early the next morning I ascertained that it had fully succeeded»], citado por E. Cohen, *A Body Worth Defending. Immunity, Biopolitics, and the Apotheosis of Modern Body*, Duke University Press, London, 2009, pp. 1-2,

⁵⁷⁹ C. M. Groube, «Greek medicine and the Greek genius», *Phoenix*, 8, 1954, pp. 123-135.

⁵⁸⁰ W. F. Bynum, «Nature's helping hand», *Nature*, nº 414, 21, 2001. Como referencia para la evolución de la representación de la capacidad curativa de la naturaleza, el clásico estudio de M. Neuburger, *The Doctrine of Healing Power of Nature throughout the Course of Time*, New York Homeopath New York, 1932.

⁵⁸¹ E. Cohen, *A Body Worth Defending. Immunity, Biopolitics, and the Apotheosis of Modern Body*, op. cit., p. 29.

⁵⁸² A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie de Pasteur au Sida*, op. cit., p. 27.

creemos posible un paralelismo entre la normatividad vital de Canguilhem, entendida como una reacción creativa del organismo para sobreponerse a lo patológico, y la actividad inmunutaria. En ese sentido, al proponernos dilucidar la transposición del léxico inmunitario a la descripción del funcionamiento orgánico, nuestra intención es plenamente crítica: pretendemos desvelar la ideología, presupuestos e intereses introducidos por el *a priori* discursivo del discurso sobre la inmunidad. Por consiguiente, la pregunta directriz debe ser: ¿qué acontecimientos discursivos hicieron posible que llegáramos a pensar que el cuerpo, en lugar de unirnos, nos separa del medio ambiente exterior?

Para terminar, es importante para los fines de la presente investigación hacer notar que esta doble hipótesis tiene como referencia de partida dos momentos que podríamos legítimamente ubicar en lo que hemos dado en llamar el «momento foucaultiano». El más reciente, sería la obra del profesor italiano Roberto Esposito *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2002)⁵⁸³. Pero, sobre todo, queremos destacar la obra de Anne Marie Moulin *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie de Pasteur au Sida* (1991)⁵⁸⁴. Esta obra trató de cubrir la necesidad de completar una historia del saber inmunológico, todavía pendiente durante en la década de los ochenta⁵⁸⁵. No obstante, si esta obra merece ser destacada desde el punto de vista de nuestra hipótesis de investigación, se debe a que fue concebida bajo el amparo metodológico de la genealogía foucaultiana y de la epistemología histórica de Canguilhem. Así lo reconoce Moulin en el prólogo⁵⁸⁶, en el que se fija como objetivo la demostración de la transformación del léxico inmunológico desde un vocabulario bélico a otro en el que prima el problema del reconocimiento. Esta transformación, según una hipótesis en la senda de los trabajos de Canguilhem, sería la condición epistemológica de posibilidad de la *actualidad* —de su aceptación como verídico, como decir verdadero— del saber inmunológico. Pero, además de ese reconocimiento explícito, debemos destacar otra importante referencia que nos permite justificar la inclusión de la hipótesis de investigación de Moulin en nuestra consideración del «momento foucaultiano»: se trata de la cita explícita que Foucault hace a la tesis doctoral de la que entonces era su alumna en la lección del 25 de enero del curso

⁵⁸³ R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, op. cit.

⁵⁸⁴ A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie de Pasteur au Sida*, op. cit.

⁵⁸⁵ Vacío que fue completado a finales de esta década y principios de los noventa, como la propia autora documenta en *ibid.*, p. 14.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 15.

del Collège de France impartido en 1978, cuyo título fue *Sécurité, territoire, population*⁵⁸⁷. En una fase sucesiva de esta tesis, sostendremos que dicha lección supone una suerte de núcleo de lo que consideramos el «momento foucaultiano», tal como lo estamos redefiniendo a partir del papel estructural del par normalidad-patología. El importante papel que para la construcción de esa lección juega la exposición sobre las campañas de varilización en el siglo XVIII realizada por Moulin en el mencionado curso avala nuestra consideración de la temática inmunitaria.

II. 4. 2. LA DETERMINACIÓN BÉLICO-DEFENSIVA DEL ORGANISMO

En 1969 el biólogo australiano Frank Macfarlane Burnet (1889-1985) definió la inmunología como «la ciencia que discrimina entre el sí mismo y su otro»⁵⁸⁸. Esa preocupación por el discernimiento entre el sí-mismo orgánico y el otro a la que Burnet da lugar⁵⁸⁹, responde a la necesidad de explicar por qué los organismos no sucumben a enfermedades autoinmunitarias⁵⁹⁰: es decir, por qué esos mismos mecanismos de defensa contra los elementos patógenos no atacan a las células del propio organismo. Este problema fue planteado por Paul Ehrlich en 1901, como el *horror autotoxicus* de la naturaleza⁵⁹¹. Es decir, dado por supuesto el antagonismo mortal entre lo mismo y lo otro, el problema inmunológico por excelencia es el criterio de distinción: «desde el punto de vista del organismo, la cuestión principal que atañe a las bases reguladoras de la distinción del sí-mismo y su otro en la función inmunitaria, debe ser averiguar cómo el cuerpo distingue entre amigo (sí-mismo) y enemigo (no sí-mismo)»⁵⁹².

⁵⁸⁷ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours du Collège de France (1977-1978)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004 [trad. esp. de H. Pons, *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, Akal, Madrid, 2008, p. 66]. Este pasaje será comentado *in extenso* más adelante.

⁵⁸⁸ «Science of self/nonself discrimination», en F. M. Burnet, *Self and Not-Self: Cellular Immunology I*, op. cit., p. VII.

⁵⁸⁹ Cfr. al respecto A. M. Silverstein, *A History of Immunology*, Academic, San Diego, 1989, p. 160 y ss; así como A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie de Pasteur au Sida*, op. cit., p. 231 y ss.

⁵⁹⁰ «When the Greeks spoke of *gnothi seauton* (know thyself), they treated it as an active act of cognition, and many immunologists seem to treat the immunological “self” similarly. When Macfarlane Burnet initiated the modern preoccupation with the self/nonself dichotomy, it was to explain the apparent paradox of why we all do not succumb to autoimmune disease», A. M. Silverstein, N. R. Rose, «There is only an immune system! The view from immunopathology», en *Seminars in Immunology*, 12, 3 (2000), p. 177.

⁵⁹¹ A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie de Pasteur au Sida*, op. cit., pp. 227-231.

⁵⁹² «The organismic view of immune function focused on the processes of self-nonself discrimination and the general regulatory basis by which to model them; the main question is to show how the body

Si tomamos como referencia esta descripción, podemos deducir que la mismidad inmunológica es política en el sentido popularizado por Carl Schmitt en *Der Begriff des Politischen* (1934)⁵⁹³. La ideología ínsita en la teoría inmunológica, por consiguiente, convierte la individualidad biológica en una entidad política definida por su oposición destructiva a la alteridad. Si en capítulos precedentes comentamos que el problema del mal se secularizó durante el siglo XIX mediante su transposición al lenguaje biomédico, la representación producida por la simbiosis entre la inmunología y la teoría microbiana parece recrear la cuestión del mal en sus términos maniqueos originarios. Este fenómeno ha sido certeramente advertido por Susan Sontag:

Puede decirse que el pensamiento médico moderno comienza cuando la grosera metáfora militar se vuelve específica, cosa que sólo hizo posible la llega de un nuevo tipo de investigación, la patología celular de Virchow, y la comprensión más precisa de que las enfermedades se deben a organismos específicos, identificables, visibles (con la ayuda del microscopio). La medicina se volvió verdaderamente eficaz y las metáforas militares cobraron nueva credibilidad y precisión sólo cuando se consideró que el invasor no era la enfermedad sino el microorganismo que la produce⁵⁹⁴.

El propio Roberto Esposito, en el estudio que dedica a la noción de «inmunidad», señala que la línea de demarcación entre la identidad del individuo y la otredad amenazante es el rasgo a partir del cual la teoría inmunológica más difundida ha reconstruido su propia historia. Comentando la obra de L. Nilsson y J. Lindberg *The Body Victorious. The*

distinguishes between friend (self) and foe (nonself)», R. E. Langman, M. Cohn, «Editorial introduction», en *Seminars in Immunology*, 12, 3 (2000), p. 159.

⁵⁹³ «Solo en la lucha real se manifiesta la conciencia extrema del reagrupamiento político amigo-enemigo. Es desde esta posibilidad extrema que la vida adquiere su tensión específicamente política», C. Schmitt, «El concepto de lo político (texto de 1939)», trad de E. Molina y Vedia y R. Crisafio, en H. Orestes Aguilar(ed), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001, p. 177.

⁵⁹⁴ S. Sontag, «El sida y sus metáforas», en Id., *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, trad. de M. Muchnik, Punto de Lectura, Madrid, 2003, p. 132. Seguidamente, la autora matiza que «las metáforas militares contribuyen a estigmatizar ciertas enfermedades y, por ende, a quienes están enfermos», *ibid.*, p. 135. Sontag había estudiado esa estigmatización diez años antes, en el ensayo «La enfermedad y sus metáforas» (1978), con especial atención hacia la representación del cáncer: «No bien se habla de cáncer las metáforas maestras no provienen de la economía sino del vocabulario de la guerra. [...] Las células cancerosas no se multiplican y basta: “invaden”. Como dice cierto manual, “los tumores malignos, aun cuando crecen lentamente, invaden”. A partir del tumor original, las células cancerosas “colonizan” zonas remotas del cuerpo, empezando por emplazar diminutas avanzadas (“micrometástasis”) cuya existencia es puramente teórica, pues no se pueden detectar. Las “defensas” del organismo no son casi nunca lo bastante vigorosas como para eliminar el tumor [...]. También el tratamiento sabe a ejército. La radioterapia usa las metáforas de la guerra aérea: se “bombardea” al paciente con rayos tóxicos. Y la quimioterapia es una guerra química, en la que se utilizan venenos. [...] La metáfora militar apareció en medicina hacia 1880, cuando se identificaron las bacterias como agentes patógenos. Se decía que las bacterias “invadían” el cuerpo, o que “se infiltraban” en él. Pero el modo en que hoy se mencionan el asedio y la guerra hablando del cáncer es de una exactitud literal y de una autoridad sorprendente», S. Sontag., «La enfermedad y sus metáforas», en *ibid.*, pp. 91-93.

illustrated Story of Immune System and Other Defenses of the Human Body (1987)⁵⁹⁵, Esposito parafrasea la siguiente descripción:

La secuencia narrativa, con creciente intensidad dramática, va de la detención del enemigo a la activación de las líneas de defensa, el lanzamiento de la contraofensiva, la eliminación física de los adversarios capturados y el retiro de las víctimas del campo de batalla. La primera operación —la búsqueda de infiltrados— se hace problemática a causa de la capacidad que tienen estos últimos de mimetizarse en el ambiente del cuerpo, e inclusive en el traje de los guardianes. «Un sistema refinado que usan muchas bacterias y todos los virus para escapar de sus adversarios —comienza Nilsson— es esconderse dentro de las mismas células del cuerpo. Se disfrazan, por así decir, vistiendo un uniforme que los soldados del sistema inmunitario no aprendieron a reconocer»⁵⁹⁶.

La multiplicación de metáforas bélicas utilizadas para imaginar el funcionamiento de los mecanismos inmunológicos se hace más compleja cuanto más actual sea el documento, pues el antagonismo simple se complica mediante los recursos que brinda la tecnología de guerra contemporánea. Donna Haraway, en su ensayo *The biopolitics of postmodern bodies* (1989)⁵⁹⁷, es quien con mayor precisión ha deconstruido la caracterización unitaria del cuerpo por oposición a un atañonista externo, desde una perspectiva que ella denomina «semiótico-material»⁵⁹⁸. En el citado artículo, Haraway sostiene que

uno no nace organismo. Los organismos son fabricados, son constructos de una especie de mundo cambiante. Las construcciones de los límites de un organismo, el trabajo de los discursos de la inmunología, son poderosos mediadores de las

⁵⁹⁵ L. Nilsson y J. Lindberg *The Body Victorious. The illustrated Story of Immune System and Other Defenses of the Human Body*, Delacorte Press, New York, 1987

⁵⁹⁶ R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, op. cit., p. 221.

⁵⁹⁷ D. Haraway, «Determinations of postmodern bodies: Determinations of self in immune system discourse», en *Differences*, 1 (1989), pp. 3-43; [trad. esp. de M. Talens, «La biopolítica de los cuerpos posmodernos: constituciones del yo en el discurso del sistema inmunitario», en Id., *Ciencia, cyborgs y mujeres la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 349].

⁵⁹⁸ Determinada por el incremento de las tecnologías biónicas, electrónicas, bélicas e informáticas. No en vano, su ensayo, acota su deconstrucción del modo en que los lenguajes populares y técnicos construyen los cuerpos y las subjetividades biomédicas y biotécnicas al ámbito restringido de la cultura posmoderna de los Estados Unidos de los años ochenta. Los campos epistémicos evocados por Haraway, por lo tanto, trascienden la cronología a la que estamos restringiendo nuestra investigación, limitadas hasta el momento a las condiciones históricas de surgimiento de noción de «normatividad vital» como sobrepajamiento ininterrumpido de lo patológico. Es decir, nos estamos situando fundamentalmente en la segunda mitad del siglo XIX tal como es analizada por la arqueología y la epistemología histórica de la vida emprendidas desde el siglo XX. Pese a ello, podemos tomar su análisis crítico de la sobredeterminación cultural de la concepción inmunitaria del yo como referencia. No en vano, Haraway fue discípula de Georges Canguilhem durante su estancia en la Sorbona, lo cual refuerza que incluyamos su artículo de 1989 dentro de nuestro campo de trabajo.

experiencias de enfermedad y de muerte para los seres industriales y posindustriales⁵⁹⁹.

Este propósito crítico se sitúa en la senda del trabajo de Canguilhem, en la medida en que busca detectar las determinaciones léxicas, ideológicas y culturales que condicionan los problemas que pueden ser planteadas por las ciencias de la vida en cada momento histórico⁶⁰⁰. En la somera descripción que acabamos de esbozar, hemos ya advertido el presupuesto de un antagonismo político —característico del orden del discurso dominante en el primer tercio del siglo XX— que determina la formulación del papel de la inmunología en relación a la discriminación entre el sí-mismo y lo otro. Para Haraway, el sistema inmunitario⁶⁰¹ es, al mismo tiempo, un objeto de fe, de conocimiento, y de práctica que reproduce sistemas de diferencia simbólica y material (acotado en su estudio al capitalismo tardío):

Como objeto del siglo XX, el sistema inmunitario es un mapa diseñado para servir de guía en el reconocimiento y en la confusión del yo y del otro en la dialéctica de la biopolítica occidental, es decir, es un plan de acción para construir y mantener las fronteras de lo que se entiende por «el yo» y por «el otro» en el importante terreno de lo normal y de lo patológico⁶⁰².

Continuando la posición del que fuera su profesor en la Sorbona, Haraway niega que esta sobredeterminación «material y semiótica» pueda ser reducida a ideología. El motivo es la complejidad de factores que intervienen en esa construcción, los cuales —como analizaremos más adelante, a colación de la noción foucaultiana de «dispositivo»— no pueden ser reducidos simplemente a relaciones de dominio de clase en sus manifestaciones teóricas y discursivas. Antes bien, para Haraway, la línea de discernimiento entre «el yo» y «el otro» trazada por el constructo inmunitario se forma en la intersección de la investigación científica y su divulgación, la práctica de la medicina y «las producciones culturales de todas clases, incluidas las metáforas y las narrativas

⁵⁹⁹ Trad. esp. cit., p. 357.

⁶⁰⁰ En referencia a lo expuesto por Canguilhem en «El papel de la epistemología en la historiografía científica contemporánea», op. cit.

⁶⁰¹ El objeto de estudio de Haraway es el «campo epistemológico» del discurso inmunitario, no del discurso de la disciplina científica denominada «inmunología». En los párrafos subsiguientes, distinguiremos conscientemente el empleo de ambos términos.

⁶⁰² D. Haraway, «La biopolítica de los cuerpos posmodernos: constituciones del yo en el discurso del sistema inmunitario», op. cit., p. 350.

disponibles», así como de las tecnologías de visualización al alcance, que ejemplifica en «los libros artísticos de brillante colorido, destinados a los hogares de la clase media»⁶⁰³.

Nos corresponde a continuación analizar cuál fue la determinación «material y semiótica», por proseguir con los términos de la filósofa californiana, que posibilitaron históricamente el nacimiento del discurso inmunológico. Dicho en términos más próximos a la metodología de Canguilhem, se trata de analizar cuáles fueron los «obstáculos epistemológicos» que hubo que superar y cuál ha sido el sentido de la relación entre el discurso biomédico y el político-militar. Antes de poder constatar con Haraway que «el cuerpo es concebido como un sistema estratégico altamente militarizado en terrenos clave de imaginaria y de práctica»⁶⁰⁴, es preciso analizar *qué tuvo que acontecer a nivel discursivo y conceptual para que esa episteme bélico defensiva fuera transpuesta a la representación del organismo*. Una representación cargada de valores, como han demostrado investigaciones inmunológicas como las de Polly Matzinger⁶⁰⁵, cuyo campo de estudio se ha centrado en los trasplantes, la tolerancia de las madres al feto, las reacciones autoinmunitarias o la proliferación de las células cancerígenas. Es decir, todos aquellos casos en los que queda refutada la impronta schmittiana del sistema inmunitario —en tanto distinción entre amigos y enemigos—. La representación militarizada de la inmunidad supone un «obstáculo epistemológico» que estas investigaciones han logrado superar. El hecho de que, pese a ello, la imaginación inmunitaria siga remitiendo al modelo bélico, demuestra hasta qué punto la *episteme* científica no está determinada exclusivamente por el curso de la investigación efectivamente validada.

II. 4. 2. 1. DIGRESIÓN: METÁFORA, ANALOGÍA, MODELO E IDEOLOGÍA EN LA FORMACIÓN DEL DISCURSO CIENTÍFICO

La inmunidad, por consiguiente, no es solamente una metáfora. Confluyen en su formación teorías científicas, ideologías políticas, imaginarios bélicos y otros tantos aspectos

⁶⁰³ Ibid., p. 358.

⁶⁰⁴ Ibid., p. 363.

⁶⁰⁵ P. Matzinger, «Tolerance, danger and the extended family» en *Annual Review of Immunology*, 12 (1994), pp. 991-1045. La investigación de esta autora es evocada por Roberto Esposito para formular la posibilidad de una «inmunidad de baja intensidad» en la que la preservación de las mismidad sea compatible con una cierta permeabilidad de los límites identitarios, de acuerdo con lo indicado por la ontología de la comunidad por él defendida. Cfr. al respecto R. Esposito, *Immunitas*, op. cit., p. 234 y sigs. Para el intento de formulación política de esta «inmunidad de baja intensidad», cfr. asimismo T. Campbell y R. Esposito, «Interview», en *Diacritics (Special Issue: Bíos, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito)*, vol. 36, 2 (2006), pp. 49-56.

culturales de carácter epocal. Nuestra exploración crítica sobre las condiciones históricas de su formación, en consecuencia, se centrará en el nivel conceptual y discursivo que, en la III y IV parte de esta tesis, incorporamos a un análisis genealógico sobre las prácticas de saber-poder que lleva asociadas. No obstante, es heurísticamente útil anteceder nuestra exploración crítica con una breve reflexión sobre el papel de la metáfora en la composición del discurso científico.

Como ya hemos podido atisbar a través del caso de la teoría celular y de las anteriores reflexiones preliminares sobre la inmunidad, la metáfora condiciona el contenido de la realidad observada, así como los fines del programa de investigación. En términos de Gaston Bachelard, organizan el «interés», es decir, la «base afectiva»⁶⁰⁶ que motiva el desarrollo de la teoría científica. Para el padre de la epistemología francesa contemporánea, la metáfora, por sí misma, no constituye un obstáculo para el conocimiento científico o filosófico. Al contrario, la metáfora puede «ilustrar» el concepto, rectificándolo o revelándolo como una mala metáfora. Es cierto que una metáfora puede funcionar como un «obstáculo verbal»⁶⁰⁷ cuando se basa en una «experiencia básica», es decir, aquella que presupone una continuidad entre la observación y la experimentación presentándose mediante un «derroche de imágenes: es pintoresca, concreta, natural y fácil»⁶⁰⁸. En ese sentido, la epistemología debe «cambiar una cultura experimental, derribar los obstáculos amontonados por la vida cotidiana»⁶⁰⁹. Esa es también la tarea de la verdadera educación. En relación a esta disyuntiva entre la aceptación del papel constructivo de la metáfora y su rechazo como «obstáculo verbal», Jacques Derrida ha aclarado que el psicoanálisis del conocimiento objetivo propuesto por Bachelard busca denunciar sobre todo las «metáforas inmediatas»⁶¹⁰, puesto que, al contrario, la metáfora no inmediata, la construida a partir del concepto, sirve para *ilustrar* el saber conquistado

⁶⁰⁶ G. Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, op. cit., p. 11. Pasaje comentado por D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Maspero, Montpellier-Paris, 1972 [trad. esp. de M. Rojzman, *Para una crítica de la epistemología (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Siglo XXI, México, 1987 (6ª), p. 51].

⁶⁰⁷ «[...] vale decir, la falsa explicación lograda mediante una palabra explicativa, a través de esa extraña inversión que pretende desarrollar el pensamiento analizando un concepto, en lugar de implicar un concepto particular en una síntesis racional», G. Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, op. cit., p. 22.

⁶⁰⁸ Ibid., p. 22.

⁶⁰⁹ Idem.

⁶¹⁰ «La opinión piensa mal; no piensa; traduce necesidades de conocimientos», G. Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, op. cit., p. 16. «El peligro de las metáforas inmediatas en la formación del espíritu científico, es que no son nunca imágenes pasajeras, sino que tienen vocación de erigirse en pensamiento autónomo, tienden a completarse, a terminar en el reino de la imagen», ibid., p. 97.

por la mala metáfora⁶¹¹. La conclusión de Bachelard, acorde con un formalismo abstracto, sería que la metáfora sólo puede contribuir al desarrollo del concepto *a posteriori*, ya que no debe contaminar su formación racional.

Aunque Canguilhem no dedicara un análisis específico al estatuto epistemológico de la metáfora, sí lo hizo en cambio con el recurso a «modelos» y «analogías». Respecto a estas últimas, Canguilhem reproduce la crítica de Claude Bernard al uso de las analogías tecnológicas en anatomía. Bernard razonaba que, al cotejar formas análogas, se inducirían usos similares. Es decir, al reducir lo desconocido a lo conocido, se reproducirían efectos análogos experimentalmente inteligibles y, por tanto, no se podrían deducir conocimientos de orden funcional distintos de los que se habían importado⁶¹². Distinto es el caso de los «modelos»: mientras que «la experimentación es analítica y procede por variación discriminatoria de condiciones determinantes, suponiendo la igualdad de todo lo restante, [...] el método del modelo permite comparar totalidades imposibles de descomponer»⁶¹³. Dado que para Canguilhem el conocimiento biomédico debe partir de una comprensión del organismo como totalidad, en la ciencia biológica «el uso de modelos puede pasar legítimamente por más “natural” que en otros casos»⁶¹⁴. Sin embargo, no todos los modelos se ajustan a la especificidad del organismo. Los modelos físico-químicos, como también los cibernéticos, dan por supuesto que la elaboración de modelos conceptuales tiene como finalidad la transferencia de leyes estructuralmente semejantes pertenecientes a dominios de verificación diversos. Es decir, presuponen la «homología» o el «isomorfismo» de las teorías. Pese a ello, en física matemática, la construcción de un modelo en un dominio de fenómenos para la inteligencia de fenómenos de otro dominio⁶¹⁵, no otorga un carácter «figurativo» o «representativo» al dominio escogido como referencia de inteligibilidad. En cambio, «en biología parece más difícil que en física resistirse a la

⁶¹¹ «Quiérase o no, las metáforas seducen a la razón. Son imágenes particulares y lejanas que insensiblemente se convierten en esquemas generales. Un psicoanálisis del conocimiento objetivo debe pues aplicarse a decolorar, si no a borrar, estas imágenes ingenuas. Cuando la abstracción haya pasado por ahí, ya habrá tiempo para *ilustrar* los esquemas racionales. En resumen, la intuición básica es un obstáculo para el pensamiento científico; sólo una ilustración que trabaje más allá del concepto, añadiendo un poco de color sobre los rasgos esenciales, puede ayudar al pensamiento científico», *ibid.*, p. 93.

⁶¹² G. Canguilhem, «Modelos y analogías en el descubrimiento en biología», en *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, op. cit., p. 327.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 331.

⁶¹⁴ *Idem.*

⁶¹⁵ Por ejemplo, la propagación del calor, el movimiento de las ondas y la vibración de las láminas elásticas, fenómenos cuya isomorfía había sorprendido a Fourier, según ilustra Canguilhem en *ibid.*, p. 332.

tentación de conferir a un modelo un valor de representación»⁶¹⁶. Canguilhem explica esta hipótesis mediante el ejemplo del modelo del *feedback*, empleado para explorar y explicar las funciones orgánicas de homeostasis y adaptación activa. En primera instancia podría pensarse que al llamar *feedback* «a las partes del sistema nervioso para el cual el modelo mecánico de ajuste sirve de modelo, parecemos dar a entender que los *feedbacks* orgánicos forman parte de la misma clase de objetos que los *feedbacks* mecánicos»⁶¹⁷. Sin embargo, esta asimilación a la clase de objetos a la que pertenece el modelo no se produce, puesto que no es en su totalidad como pasa a funcionar el modelo, sino que únicamente pasa a serlo «el *pattern* de sus operaciones»: «un modelo sólo revela su fecundidad en su propio empobrecimiento»⁶¹⁸. Ahora bien, si en la experimentación física la validez de un modelo viene garantizada por la correspondencia matemática entre las leyes de los distintos órdenes de fenómenos, en biología esto no existe: «la estructura puede representarse como un análogo, nunca como un doble»⁶¹⁹. Los criterios de validez de una investigación biológica basada en un modelo se ajustan a la relación dialéctica entre la experiencia y su interpretación, es decir, a las posibilidades de extrapolación y anticipación que la experiencia, desprovista del modelo, no permitiría. De hecho, la función del modelo no es solamente asimilar la descripción de un fenómeno a un esquema explicativo, sino permitir la discrepancia imprevista entre la explicación y la descripción, lo cual permite reestructurar el esquema de explicación⁶²⁰.

En el texto que acabamos de desglosar, Canguilhem solamente se propone una distinción del modo de utilizar el modelo y la analogía de las ciencias biológicas respecto a las ciencias «exactas». Como consecuencia, no incluye la necesaria consideración de la veta que la elección del modelo supone para la entrada *de la ideología*⁶²¹ en la teorización científica. Judith Schlanger ha señalado que la función del «préstamo analógico», ya sea este metafórico, metodológico o epistemológico, no es nunca producir o generar una problematización. Al contrario, solamente hay préstamo analógico donde el problema ya

⁶¹⁶ Idem.

⁶¹⁷ Ibid., p. 333.

⁶¹⁸ Idem

⁶¹⁹ Ibid., p. 338.

⁶²⁰ Ibid., p. 335.

⁶²¹ Como hemos señalado ya con Donna Harway, no se trata tan sólo de ideología, sino de un dispositivo más amplio de elementos heterogéneos que debe ser desvelado mediante una estrategia genealógica. No obstante, en el nivel de la epistemología histórica que proponemos en este apartado, nos limitaremos a la consideración del carácter ideológico que puede condensar el uso de modelos explicativos en la ciencia biomédica.

preexiste⁶²². Desprovista de importancia etiológica, el recurso analógico tiene una «función de facilitación» de la aceptación de una idea. Como resultado, el análisis epistemológico que tenga en cuenta el recurso a los modelos analógicos tiene que ser necesariamente histórico, a fin de exponer los términos de la formulación del problema, el acervo de soluciones disponibles y, en base a ello, la motivación de la elección de una de las soluciones y no de otras.

II. 4. 3. ARQUEOLOGÍA DE LA ACEPCIÓN DEFENSIVA DEL CONCEPTO DE «INMUNIDAD»

II. 4. 3. 1. EL USO IDEOLÓGICO DE LA ETIMOLOGÍA LATINA DEL TÉRMINO «INMUNIDAD»

En lo que a la inmunidad se refiere, el préstamo procede del uso jurídico del término, que antecede al biomédico en más de dos milenios. Así lo reconocen la mayoría de los manuales de inmunología consultados al respecto⁶²³. La habitual referencia al origen latino del término en estos manuales, no obstante, responde más al ritual propio de la tratadística científica culta que a una crítica epistemológica de la determinación léxica externa a la propia teoría científica. De hecho, la falta de rigor en el sentido etimológico aducido en algunos de los manuales cotejados denota la fuerte impronta cultural, si no ideológica, de la analogía. Por ejemplo, el volumen *Immunology, Immunopathology and Immunity* (1980), de Stewart Sell, uno de los manuales de referencia internacional, paga este peaje ritual en los siguientes términos:

Desde el mismo momento de su concepción, el organismo humano debe mantener su integridad frente a un medio ambiente cambiante y, a menudo, *amenazante*. Nuestro cuerpo posee numerosos mecanismos fisiológicos que nos permite ajustarnos a variables básicas como pueden ser la temperatura, el abastecimiento de alimento y agua, así como la lesión física. Lo que es más, tenemos que defendernos contra la invasión y colonización de organismos extranjeros. Es a esta habilidad defensiva a la que llamamos *inmunidad*.

Inmunidad deriva del vocablo latino *immunitas*, que quiere decir «protegerse de». En términos legales, la inmunidad se refiere a aquellas personas que no están sujetas a determinadas leyes (como es el caso de la inmunidad diplomática), o que están exentos de ciertas obligaciones (como por ejemplo, la de prestar servicio militar). En

⁶²² J. Schlanger, *Les métaphres de l'organisme*, op. cit., p. 26.

⁶²³

términos médicos, la inmunidad significa protección de determinadas enfermedades, particularmente de las infecciosas [cursiva mía: G. V. A.]⁶²⁴.

El presupuesto que condensa este fragmento justifica la hipótesis de la que parte este capítulo, a saber: *¿qué acontecimientos discursivos hicieron posible que llegáramos a pensar que el cuerpo, en lugar de unirnos, nos separa del medio ambiente exterior?* En efecto, el autor del popular manual para estudiantes de medicina prácticamente equipara el hecho mismo de la vida con la necesidad de proteger la propia integridad. La actividad inherente al viviente es la protección respecto a la variación ambiental que, con frecuencia, se torna una amenaza. Tanto es así, que se caracteriza a los organismos exógenos como potenciales invasores o colonizadores, en una personificación que tiñe la relación con el medio con términos de hostilidad geopolítica. Ante un cuadro tal, la inmunidad es identificada *tout court* con tareas defensivas. La referencia etimológica, aunque añade una mención al significado «exoneración», parece añadirse para legitimar con la autoridad del sentido latino original la descripción previamente ofrecida, pues supuestamente refiere al mero mecanismo de la protección. De este modo, el pasaje connota una suerte de determinismo etimológico que hace del significado jurídico-político una anticipación del concepto biomédico y, a su vez, este último naturaliza y, con ello, legitima retroactivamente al primero. El análisis epistemológico con el que buscamos dar cuenta de las condiciones históricas de consolidación de esta representación paradigmática de la inmunidad, requiere, en consecuencia, una referencia a la historia de esta metáfora.

II. 4. 3. 1. 1. *Crítica a la legitimación ontológica de la etimología de «inmunidad» en Roberto Esposito*

El término latino *immunitas*, tal como ha sido célebremente estudiado por el profesor italiano Roberto Esposito, es la negación del étimo latino *munus* que, en su acepción más

⁶²⁴ «The human organism, from the time of conception, must maintain its integrity in the face of a changing and often *threatening* environment. Our bodies have many physiological mechanisms that permit us to adjust to basic variables such as temperature, supply of food and water, and physical injury. In addition, we must defend ourselves against invasion and colonization by foreign organisms. This defensive ability is called *immunity*. Immunity comes from the Latin word *immunitas* and means “protection from”. In legal terms, immunity means that an immune person is not subject to certain laws (e.g., diplomatic immunity) or is exempt from certain duties (e.g., not required to serve in the armed forces). In medical terms immunity means protection from certain diseases, particularly infectious diseases», S. Sell, *Immunology, Immunopathology and Immunity*, Harper & Row, New York, 1980, p. 3. En un tono parecido abunda el manual de I. Roitt, *Essential Immunology*, Blackwell, Oxford, 1988, p. 5.

general, refiere a la responsabilidad sobre obligaciones, cargas o servicios compartidos. Más concretamente, para Esposito, la palabra *munus* encerraría la clave para una comprensión de «lo común», que habría sido históricamente reprimida, y que tendría su clave en el difícil equilibrio entre los tres significados entre los que oscila: *onus*, *officium* y *donum*⁶²⁵. Los tres quedarían conjugados por la idea del «deber», sobre todo los dos primeros, que significan «obligación» —el primero— y «función», «cargo», «empleo» o «puesto» —el segundo—. El tercero, que remite a la noción de «don», parecería en principio el más renuente a ser asimilado bajo la idea del deber. Y, sin embargo, Esposito va a hacer pivotar el significado de los dos anteriores sobre este último: basándose en la investigación etimológica de Émile Benveniste y en el célebre *Essai sur le don* (1902) de Marcel Mauss⁶²⁶, Esposito argumenta que el *munus* es al *donum* lo que la especie al género, puesto que significa una clase particular de don, a saber, aquel que se distingue por su carácter obligatorio (implícito, según su deducción, en la raíz **mei-*): «una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de servicio (*officium*)»⁶²⁷.

⁶²⁵ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998 [trad. esp. de C. R. Molinari Marott, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2007, p. 26].

⁶²⁶ M. Mauss, *Essai su le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012 (1925) [trad. esp. de J. Bucci, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2009].

⁶²⁷ R. Esposito, *Communitas. Origen y sentido de la comunidad*, op. cit., p. 27. Como a continuación explicaremos, esta es la base sobre la que Esposito cimenta esa «nada en común» que acomuna a los hombres. La etimología, no obstante, no está exenta de problemas. Valerio Rocco Lozano ha demostrado la cierta negligencia cometida por Esposito al ignorar la conexión semántica entre el *munus* y el tercero de los términos en discordia, «*officium*». Al centrarse en el deber de donar, Esposito prácticamente olvida la acepción «*officium*», en beneficio de la vinculación entre *onus* y *munus*. Sin embargo, Rocco demuestra que en el *Dizionario della lingua latina* de Ferruccio Calonghi, el más prestigioso y manejado de Italia, la primera vinculación sintagmática de la voz *munus*, que ocupa más de un tercio del artículo y es ejemplificada por 32 ocurrencias —de las cuales 28 son tomadas de Cicerón— remite al término «*officium*». Como se constata, Calonghi reproduce una gran cantidad de sintagmas —como por ejemplo «*magnus, onus atque munus, munus atque officium, officium munusque*»— insitiendo en la designación, a través de la palabra *munus*, de numerosas magistraturas (el cónsul —«*consulare munus sustinere*»—, los ediles —«*functus est edilicio máximo munere*»—, el pretor —«*iudicandi munus*»—, o, en general, cualquier cargo o magistratura de la *res publica* —«*explere susceptum rei publicae munus*»—). Así pues, el significado de *munus* parece conectarse prioritariamente con el de *officium*, lo que equivale a decir que, frente a ese espacio de «donación expropiadora» que Esposito le atribuye, estaría más bien vinculado a la idea de lo público. Cfr. al respecto V. Rocco Lozano, «Una teoría de la comunidad entre *munus*, *virtus* y *amicitia*», en M. Cereceda y G. Velasco, *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*, Arena Libros, Madrid, 2011, pp. 295-310. El filósofo italiano erraría entonces al afirmar que «la comunidad no sólo no se identifica con la *res publica*, la “cosa” común, sino que es más bien el pozo al que esta corre continuamente el riesgo de resbalar, el desmoronamiento que se produce a sus costados y en su interior. [...] He aquí la cegadora verdad que guarda el pliegue etimológico de la *communitas*: la cosa pública es inseparable de la nada. Y nuestro fondo común es, justamente, la nada de la cosa», cfr. R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit., p. 33.

Nuestra apelación a la etimología del *munus* elaborada por Esposito no puede presuponer una científicidad aséptica, como la que sería exigible en un diccionario. Antes bien, la etimología de Esposito adquiere su sentido en un determinado debate y un proyecto filosófico en cuyos parámetros esta investigación encuentra un cierto acomodo. Solamente un «cierto» acomodo, porque el alcance de ese proyecto trasciende el ejercicio de epistemología crítica al que nosotros aspiramos. Nuestra pretensión es estudiar las condiciones históricas de la formación de una representación defensivo-inmunitaria del cuerpo humano tal que, en lugar de permitir pensar su relación con el medio, los opone en términos antagonistas. Nuestro ámbito de referencia, en consecuencia, son las transformaciones acaecidas a nivel del discurso y conceptual. Si podemos llamar a nuestro método «epistemología histórica» o, con Foucault, «arqueología», el de Esposito es una *deconstrucción* que busca en el término latino *munus* el espacio vacío sobre el que se constituyó todo un proceso de civilización⁶²⁸. Esposito no trata de dar con las condiciones históricas de posibilidad de un discurso, sino que esboza una ontología metafóricamente expresada por las semánticas de la comunidad y de la inmunidad, que exporta como prisma interpretativo a determinados hitos del canon filosófico occidental. No hay ninguna materialidad histórica en el discurso de Esposito sobre la inmunidad⁶²⁹. No lo aborda en la positividad de los acontecimientos que fueron constituyendo el conjunto de sus significados *actuales*⁶³⁰. Más bien, lo emplea como representación paradigmática⁶³¹ de una

⁶²⁸ Para esta lectura de Esposito en clave de la deconstrucción derridiana, cfr. E. Castro Córdoba, R. Esposito, G. Velasco, «Por una filosofía y una política de lo impersonal», en *Paralaje*, 8 (2012), pp. 180-1.

⁶²⁹ Es necesario matizar esta afirmación. La obra de Esposito sí refleja una determinada atención a la base epistemológica de formación del concepto de «inmunidad», como también al de la formación de un discurso tantatopolítico y al de la noción de «persona». Pese a ello, su análisis no atiende a estos procesos en tanto *positividades*, es decir, hechos materiales desnudas de todo esquema interpretativo. Al contrario, los emplea como paradigmas que corroboran una ontología previamente establecida. Aplicada a la historia, concretamente a la época moderna, esta ontología avala una continuidad de sentido en la historia contraria a la visión discontinuista que, a partir de la epistemología histórica de Canguilhem, caracteriza la filosofía de la historia de Foucault. Cfr. al respecto S. Cayuela, «¿Biopolítica o Tanatopolítica? Una defensa de la discontinuidad histórica», en *Daimon. Revista de Filosofía*, 43 (2008), pp. 33-49.

⁶³⁰ En el sentido de «veridicidad» o «decir verdadero» que el término «actualidad adquiere» tanto en la epistemología histórica de Canguilhem como en la arqueología de Foucault, ya analizados. Cfr. supra, I-2.2.

⁶³¹ Nuestro empleo de la noción de «paradigma» no es inocente, ni remite a la acepción popularizada en el ámbito de la filosofía de la ciencia por T. S. Kuhn. Utilizamos «paradigma» en el sentido teorizado por Giorgio Agamben en *Signatura rerum. Sul método*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008 [trad. esp. de F. Costa y M. Ravituso, *Signatura rerum. Sobre el método*, Anagrama, Barcelona, 2009, concretamente pp. 11-42]. Con esta reflexión sobre el «paradigma» y el «ejemplo», Agamben trata de legitimar el estatuto epistemológico de los figuras conceptuales sobre los que construye su propia filosofía y que, pese a tratarse de referencias arcaicas —*homo sacer*—, le permiten erigir ontologías de la historia de validez universal y continua. Según su tesis, el paradigma entrañaría una lógica distinta a la de lo particular y lo universal: «Mientras que la inducción procede, entonces, de lo particular a lo universal y la deducción de lo universal a lo particular, lo que define al paradigma es una tercera y paradójica especie de movimiento,

ontología previa, cuyas resonancias semánticas le permiten una traslación de esa ontología al terreno de lo político.

En efecto, la etimología del *munus* se encuadra en un intento de desvincular el sentido del término «comunidad» de la idea de propiedad⁶³². Ese afán, a su vez, debe relacionarse con una doble procedencia. Por un lado, el debate italiano de los años ochenta en torno a la concepción de «lo impolítico». Fruto del intento filosófico de reactivar una comprensión de lo político que se escindiera definitivamente de la fuerte impronta del comunismo político, lo impolítico buscó deconstruir el presupuesto teológico-político según el cual el bien puede ser *representado* por el poder, la soberanía, el Partido⁶³³. Este fenómeno, que tuvo como órgano principal de expresión la revista *Il Centauro* (1981-1986)⁶³⁴ es análogo al de la *retrait du politique* para cuyo estudio Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe fundaron el Centre pour la recherche philosophique sur le politique (1981-1985)⁶³⁵. En ambos casos, se trataba de trasladar la crítica heideggeriana al paradigma metafísico de la representación al léxico político, para dar así paso a una «ontología de la finitud» expresada en la deconstrucción de las grandes categorías

que va de lo particular a lo particular. El ejemplo constituye una forma peculiar de conocimiento que no procede articulando universal y particular, sino que permanece en el plano de este último. [...] El estatuto epistemológico del paradigma se vuelve evidente sólo si [...] se comprende que pone en cuestión la oposición dicotómica entre lo particular y lo universal que estamos habituados a considerar como inseparable de los procedimientos cognoscitivos y nos presenta una singularidad que no se deja reducir a ninguno de los dos términos de la dicotomía. El régimen de su discurso no es la lógica, sino la analogía», *ibid.*, p. 24. El panóptico, en la obra de Foucault, funcionaría «como un paradigma en sentido propio: un objeto singular que, valiéndose por todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye», *ibid.*, p. 22. Este estatuto epistemológico del «ejemplo» es igualmente abordado por Agamben en *La comunità che viene*, Einaudi, Torino, 1990 [trad. esp. de J. L. Villacañas, C. La Rocca, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 2006 (2ª), pp. 15-16]. Roberto Esposito admite un estatuto «ni continuista ni discontinuista» en su trabajo sobre la etimología del *munus*, que finalmente atribuye a la dinámica del retorno espectral de lo reprimido, que se da «cuando el pasado es descartado o cancelado sin antes haber sido elaborado o deconstruido en clave crítica. Eso es lo que busco hacer con la genealogía de la persona, como antes con las de comunidad, inmunidad y poder», en R. Esposito y G. Velasco. «Por una política de la inmanencia», en M. Cereceda y G. Velasco, *Incomunidad*, op. cit., pp. 325-6.

⁶³² «Lo que en verdad une a todas estas concepciones [de la comunidad] es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una “propiedad” de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. [...] La comunidad sigue atada a la semántica del *proprium*», R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit., pp. 22, 24.

⁶³³ R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1999 (1988) [trad. esp. de R. Raschella, *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2006, «Prefacio», pp. 7-27].

⁶³⁴ D. Gentili, «Introduzione. La crisi del politico», en Id. (a cura di), *La crisi del politico: antología di Il Centauro (1981-1986)*, op. cit., pp. 9-40. Sobre la génesis de este movimiento, cfr. T. Menegazzi, «De lo impolítico a la biopolítica. Un enfoque genealógico», en M. Cereceda y G. Velasco, *Incomunidad*, op. cit., pp. 257-272.

⁶³⁵ Cfr. M. L. Saidel, «Roberto Esposito nel ámbito del pensiero contemporaneo», en R. Esposito, *Dall'impolitico all'impersonale. Conversazioni filosofiche*, a cura di M. L. Saidel e G. Velasco, Mimesis, Milano, 2011, p. 12 y sigs.

políticas. La ontología del común de Esposito nace en este contexto, en diálogo con la crítica la noción metafísica de comunidad realizada previamente por Jean-Luc Nancy⁶³⁶, y bajo el importante influjo del pensamiento de Simone Weil⁶³⁷. Al trasladarse a partir de 2004 al ámbito de investigación de la biopolítica⁶³⁸, el presupuesto ontológico de este ejercicio de deconstrucción fue disimulado por una cierta pátina arqueológica y, sobre todo, genealógica. Sin embargo, como acabamos de constatar, en ningún caso el análisis de la inmunidad se formula en estos parámetros metodológicos.

Comunidad, en la acepción deconstructiva de Esposito, significa compartir «una carga (un cargo, un encargo). Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda»⁶³⁹. Ese *munus*, esa carga que la comunidad comparte no es una propiedad o una pertenencia, sino más bien «una prenda, un don-a-dar». Lo que une a los sujetos de la comunidad es un deber de donar sin

⁶³⁶ J.-L. Nancy, *La communauté inavouable*, Christian Bourgeois, Paris, 1999 (1986) [trad. esp. de P. Perera, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001].

⁶³⁷ M. L. Saidel, «Roberto Esposito nel ámbito del pensiero contemporaneo», op. cit., p. 14.

⁶³⁸ R. Esposito, *Bíos. Biopolítica e filosofia*, op. cit. Este tránsito es abordado en detalle en T. Campbell, R. Esposito, F. Luisetti, «On Contemporary French and Italian Political Philosophy», *The Minnesota Review*, 75 (2010), pp. 109-118.

⁶³⁹ R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit., p. 29. Esposito atribuye la territorialización (como forma de propiedad) de la idea de comunidad a la Edad Media: «En efecto, en todos los léxicos medievales, el término *communitas* está asociado al concepto de “pertenencia”, en su significado a la vez subjetivo y objetivo: la comunidad es lo que pertenece al colectivo y aquello a lo que este pertenece como al propio género sustancial: *communitas entis*. Con el tiempo, el carácter particularista, localista, de este conjunto, adquiere cada vez más el perfil de un territorio determinado, como lo muestra la contigüidad de uso entre el concepto de *communitas* y los de *civitas* y *castrum*, este último con una evidente inflexión militar de defensa de los propios confines », *ibid.*, p. 35. La idea no carece de relevancia: sería a partir de su asociación al término *castrum* cuando la comunidad espacializada, separada del exterior (mediante murallas para nada permeables), estaría vinculada a la necesidad de *defenderse del exterior*. Es decir, la idea de inmunidad como «defensa» o «protección de», que los manuales de inmunología evocan sistemáticamente, estaría así asociada a esta evolución medieval del término *munus*. Sin embargo, A. N. Sherwin-White documenta que la asociación del *munus* al propio territorio comienza ya en la misma Roma. Lo «municipal» remitiría en origen a las personas no romanas que adquieren los derechos y los privilegios de la ciudadanía. El *municipium*, así, denominaba la ciudad (habitualmente situada en la periferia del Imperio) cuyos hombres no esclavos adquirirían esos derechos y privilegios. En el s. IV a. C., esos privilegios comenzaron a entenderse como asociados a la residencia en un determinado territorio. Cfr. al respecto A. N. Sherwin White, *The Roman Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1973, pp. 57-58. El segundo sentido de la idea de inmunidad, que está conectado con la acepción que considera a *munus* sinónimo de *onus*, es decir, «exoneración», tiene también su correlato cívico romano en aquellas ciudades (*municipia*) situadas primero en Campania, después fuera de la península itálica, que eran liberadas de las cargas tributarias: *civitates liberae et immunes*. Cfr. *Ibid.*, pp. 42 y ss. Durante el feudalismo medieval, la fórmula *civitates liberae et immune* fue aplicada para exonerar a los señores feudales que rindieran vasallaje y permitir que aplicaran su propia legislación en su territorio. La consideración del cuerpo como la primera de las propiedades en la Edad Moderna justifica la aplicación individual del término inmunidad. Cfr. R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op. cit., pp. 101-111; E. Cohen, *A Body Worth Defending. Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of Modern Body*, op. cit., p. 68 y ss.

contrapartida⁶⁴⁰ y, por tanto, sin reconocimiento. En ese sentido, lo común expropia a los hombres de su propiedad identitaria. Como constatamos en la introducción de esta tesis, Esposito llega a emplear el lenguaje del *contagio* para connotar metafóricamente su sentido de comunidad. Con «inmunidad», en consecuencia, Esposito expresa la exoneración de esa obligación de donar expresada por la raíz *munus*, y que hace posible la subjetividad como propiedad de sí. La inmunidad, en ese sentido, no es para Esposito un hecho puntual ni, sobre todo, es un concepto cuyo sentido se haya depositado en las acumulaciones discursivas durante un periodo histórico determinado, tal como supondría la arqueología. Con el término «inmunidad» Esposito caracteriza simbólicamente todo el proyecto civilizatorio de la modernidad. Ese proceso, por tanto, se constituye como la negación de un origen en sí irrepresentable⁶⁴¹. El análisis de Esposito, en definitiva, no se sitúa en la perspectiva del materialismo trascendental propio de la perspectiva arqueológica. Como tampoco en la de la epistemología histórica de Canguilhem.

Nuestro interés en la noción de «inmunidad», en suma, difiere del estatuto ontológico que adquiere en la obra de Esposito. No obstante, es preciso reconocer en el pensamiento del profesor napolitano una clave que puede ser útil para nuestro análisis. Esposito insiste en que la comunidad, tal como él la define, no es un proyecto político realizable en cuanto tal. Al contrario, la comunidad solamente se da coimplicada en

⁶⁴⁰ «Un “deber” une a los sujetos de la comunidad —en el sentido de “te debo algo”, pero no “me debes nada”—, que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad. Imponemos así un giro de ciento ochenta grados a la sinonimia común-propio, inconscientemente presupuesta por las filosofías comunitarias, y restablecemos la oposición fundamental: no es lo propio, sino lo impropio —o, más drásticamente, lo otro— lo que caracteriza a lo común», R. Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op. cit., pp. 30-31.

⁶⁴¹ Muestra de ellos es el siguiente fragmento, procedente de una entrevista realizada en 2011, en la que Esposito reflexiona sobre el estatuto epistemológico y ontológico de las categorías arcaicas que vehiculan su pensamiento: «Intento trabajar en una perspectiva que no sea “continuista” ni “discontinuista”, sino que más bien se sitúe en el cruce de ambas, invirtiendo continuamente una en la otra. Mi postura es que si el pasado retorna en tiempos ulteriores (al menos en alguna de sus figuras, como de hecho es el caso del homo sacer) lo hace precisamente en base a su intempestividad. Para aprehender este elemento anacrónico, a saber, el retorno en el plano de la historia de lo que se imagina pretérito, es preciso activar una mirada oblicua, transversal, que exceda tanto el historicismo como el anti-historicismo. [...] la emergencia de lo arcaico en la actualidad no pasa por la continuidad, sino por la distancia. Es cierto que el tiempo de la modernidad y, después, de la contemporaneidad, parece discurrir de manera cada vez más veloz [...]. Pero es justamente este ritmo acelerado el que quiebra la continuidad histórica y abre en su mismo interior las vetas por las que emerge lo arcaico. Lo hace con efectos ambivalentes, unas veces vitalizantes (como sostenía Maquiavelo a propósito de la necesidad del retorno al origen), otras con efectos mortíferos. Esta segunda dinámica, de carácter espectral o fantasmático, se registra fundamentalmente cuando el pasado es descartado o cancelado sin haber sido elaborado o deconstruido en clave crítica. Eso es lo que busco hacer con las categorías de persona, como antes con las de comunidad, inmunidad y poder», *ibid.*, pp. 325-326.

procesos de inmunización⁶⁴². De lo contrario, la «ontología de la exposición»⁶⁴³ que implica su noción de comunidad, impediría una mínima noción de identidad y de reconocimiento]. Lo que nos interesa en este punto es la traslación al ámbito de la vida de esa coimplicación de la comunidad y la inmunidad. En un deslizamiento léxico que deja intacta la ontología de fondo, Esposito problematiza la aporía entre la naturaleza expansiva e impersonal⁶⁴⁴ de la vida, y la necesidad de que la vida sea protegida políticamente. Su solución, que ha dado debate a un rico debate en la actualidad, consiste en situar los términos contrarios en una relación de inmanencia⁶⁴⁵, de tal modo que la inmunidad sea una suerte de *pliegue* de la relación comunitaria. Del mismo modo, la política debe ser una actividad vital y no una imposición externa sobre la vida.

De entre las claves filosóficas ofrecidas por Esposito para ilustrar esta idea, está la de la *normatividad vital*, que —como hemos analizado *in extenso*— constituye el núcleo de la investigación epistemológica de Georges Canguilhem. Su interpretación de esta normatividad a partir de la ontología biológica de la «individuación» de Gilbert Simondon⁶⁴⁶ y en relación a la gran salud de Nietzsche⁶⁴⁷ coincide parcialmente con la ofrecida en nuestro análisis del *Essai sur quelques questions concernant le normal et le pathologique* de 1943. Lo que es más, en los últimos apartados de *Immunitas*, la compleja comunidad inmunitaria formada por la madre y el feto en estado de gestación, así como los casos de tolerancia a trasplantes estudiados por la inmunóloga Polly Matzinger, constituyen figuras *paradigmáticas* de esa lógica de la inmanencia en la que la inmunidad no es incompatible con la comunidad con el otro⁶⁴⁸. Sostenemos que ese vitalismo (y ese comunismo *impolítico*) que no renuncia a la necesidad de la inmunidad (y, por tanto, de la individualidad), sino que hace de ella su excelsa manifestación, es una formulación de la ontología de la *individuación* con la que en esta investigación estamos caracterizando a la

⁶⁴² Ibid., p. 326-7; así como T. Campbell y R. Esposito, «Interview», en *Diacritics (Special Issue: Bíos, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito)*, op. cit., pp. 49-56.

⁶⁴³ M. L. Saidel, «Roberto Esposito nel ámbito del pensiero contemporaneo», op. cit., p. 21.

⁶⁴⁴ R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007 [trad. esp. de C. R. Molinari Marotto, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2009].

⁶⁴⁵ Esposito basa esta clave inmanentista en el artículo de G. Deleuze, «L'immanence: une vie...», en *Philosophie*, 47 (1995), pp. 3-7. Cfr. R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op. cit., pp. 307-311.

⁶⁴⁶ «Simondon vincula norma y vida mediante un nexo afirmativo que potencia a ambas; pero la más explícita tentativa filosófica de vitalización de la norma la llevó a cabo su maestro Georges Canguilhem», R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op. cit., p. 302.

⁶⁴⁷ «Como solo el Nietzsche de la “gran salud” había entrevisto, la normatividad biológica no consiste en la capacidad de impedir variaciones, o incluso enfermedades, del organismo, sino en integrarlas dentro de una trama normativa distinta», ibid., pp. 306-7.

⁶⁴⁸ R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, op. cit., pp. 234 y sigs.

actividad vital (en su *duración*, es decir, entendida como flujo ininterrumpido y no como acción voluntaria) en su relación con la alteridad y, sobre todo, con el estado patológico.

En resumen, hemos querido hacer un inciso en nuestra arqueología de la inmunidad para explicitar que, aunque en un plano hermenéutico confirma la clave interpretativa que estamos siguiendo, disintimos respecto al estatuto ontológico atribuido a la inmunidad en la obra de Esposito —el cual, según hemos demostrado, acarrea una comprensión continuista de la historia—. En efecto, pese a esa remisión a la inmunidad biológica con la que cierra *Immunitas*, la noción de vida de Esposito y, por ende, la de inmunidad, no equivale a la vitalidad biológica que estamos explorando. Esposito no explora la formación de una nueva *episteme* a través de las transformaciones que acontecen en ámbitos discursivos y conceptuales diversos, sino que utiliza esos distintos ámbitos discursivos —entre ellos el biológico— como ejemplos —en el sentido de Agamben— o campos de aplicación de una ontología cuya constitución es independiente de aquellos. Una vez hecha esta aclaración, que sirve para reconcer una fuente principal de nuestra interpretación, así como para delimitar las diferencias de análisis, podemos retomar la indagación sobre las condiciones históricas que incidieron en la consolidación de una comprensión de la inmunidad como defensa y protección del cuerpo frente a un medio que se considera de antemano amenazante.

II. 4. 3. 2. LA ENFERMEDAD COMO AGENTE EXTERNO: DE LA METÁFORA FISIOLÓGICA DEL ORDEN POLÍTICO A LA COMPRENSIÓN POLÍTICA DE LA SALUD

Antes de 1883, cuando Élie Metchnikoff vincula definitivamente la noción de «inmunidad» con el sistema defensivo del cuerpo que acoge la enfermedad, ni «inmunidad» ni tampoco «defensa» eran funciones fisiológicas. Antes de esa fecha, el discurso médico empleaba la idea de «inmunidad» de modo meramente descriptivo, para referirse al diferente comportamiento de una enfermedad en distintos grupos de personas o entre individuos. Antes que una función orgánica, «inmunidad» designaba un problema y un interrogante: ¿por qué algunas personas que habitan en el mismo lugar contraen una enfermedad y otras no?, ¿por qué, mientras algunas poblaciones parecen más propensas que otras a contraer ciertas enfermedades? Por consiguiente, hasta la década de los ochenta del siglo XIX, el término «inmunidad» aparece solamente en referencia a personas, lugares

o grupos que manifiestan enfermedades con menos frecuencia o menor severidad que otras, sin acompañar esta constatación de una etiología fisiológica⁶⁴⁹.

La concepción defensiva del cuerpo es, ante todo, política. No porque la inmunidad sea un término jurídico importando al léxico biomédico, sino porque el cuerpo ha sido utilizado desde la Antigüedad como metáfora del Estado político, y, al mismo tiempo, éste siempre se ha concebido como entidad espacial cuya integridad era preciso defender. La representación del cuerpo como campo y, a la vez, instrumento de combate, es, en consecuencia, antes política que fisiológica. No resultaría de utilidad para los fines de esta investigación detenernos a desglosar la riqueza metafórica del cuerpo político, que oscila entre preponderancia de la anatomía mediante la analogía entre la jerarquía social y las distribución de las funciones en el cuerpo humano⁶⁵⁰; o la de la fisiología, la cual, en base al paradigma galénico, representa el orden social como equilibrio de humores intestinos. Puede ilustrarse la diferencia entre esas dos variantes contrastando el pensamiento político de Thomas Hobbes con el de Niccolo Machiavelli. Para Hobbes la cabeza, en la medida en que representa al conjunto del cuerpo, lo trasciende, gobierna y unifica. Sin esa transcendencia representativa de la cabeza (el Uno, el soberano), el cuerpo se fragmentaría en voluntades individuales y, en consecuencia, no podría ni siquiera caminar. En cambio, para Machiavelli, la salud deriva de la relación entre las partes, hasta el punto de afirmar que el cuerpo que tiene más vida es el que tiene más partes⁶⁵¹. Más precisamente, mediante una translación de la teoría galénica de los humores, la salud del cuerpo político no deriva de la prevalencia de un humor sobre el resto, sino de su contraste equilibrado, donde equilibrio no quiere decir anulación de las fuerzas opuestas sino, al contrario, el contraste de su vigor encontrado⁶⁵². Parece así que la representación de la salud fisiológica o anatómica del cuerpo político depende de la figuración del estado patológico: si lo que se teme es la amenaza de sediciones y revueltas, como era el caso de Hobbes, se identifica la salud del Estado con el orden asegurado por el control ejercido por la cabeza. Si lo que se teme es el predominio despótico de una facción determinada una vez detente la soberanía,

⁶⁴⁹ E. Cohen, *A Body Worth Defending. Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of Modern Body*, op. cit., pp. 206-207.

⁶⁵⁰ Para un recorrido histórico de la metáfora del cuerpo político desde la Antigüedad hasta nuestros días, cfr. A. D. Harvey, *Body Politic: Political Metaphor, Political Violence*, Cambridge Scholar Publishing, Cambridge, 2007.

⁶⁵¹ ⁶⁵¹ Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 2010, p. 54.

⁶⁵² Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, idem. Véase también Id., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli, 1984.

entonces la salud se ubica en el equilibrio de las distintas fuerzas en contienda, lo cual sería inimaginable desde la alegoría anatómica hobbesiana.

Las representaciones de la enfermedad social están, a su vez, ligadas al modelo de la terapia⁶⁵³. La Revolución es asemejada a una *crisis* febril⁶⁵⁴ o a una convulsión que requiere una reacción igualmente violenta. La degeneración o decadencia suele requerir una reconfiguración del orden interno. La apelación al conflicto entre los patricios y los plebeyos como principio del orden vital de Roma era para Machiavelli el modo de revitalizar la República⁶⁵⁵. En otros casos, cuando se considera que el mal procede del influjo negativo de una parte localizada del cuerpo social, el remedio es la intervención quirúrgica que arranque de raíz el tumor⁶⁵⁶. Ahora bien, ¿cuándo comienza a predominar la idea de que el mal que constriñe al cuerpo tiene su origen en el exterior, transmitiéndose por medio de la infiltración de un elemento contagioso no generado por el propio organismo?

Esposito documenta que la consolidación de la tendencia a imputar la enfermedad a agentes exógenos es solidaria con la expansión cada vez más catastrófica de las grandes epidemias —enfermedades cuyos sujeto es el *démos*, es decir, una entidad política— durante el siglo XVI, sobre todo las de sífilis y peste. Concretamente, entre 1536 y 1546, Girolamo Fracastoro publica sus dos tratados *Syphilis sive Morbus Gallicus* y *De*

⁶⁵³ J. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, op. cit., p. 185.

⁶⁵⁴ En los términos aclarados por R. Koselleck, R. Koselleck, «Crisis», trad. J. Pérez de Tudela Velasco, en Id., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, op. cit.; así como en «Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de “crisis”», Id., *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, op. cit.

⁶⁵⁵ «Sostengo que quienes censuran los conflictos entre la nobleza y el pueblo condenan lo que fue la primera causa de la libertad de Roma., teniendo más en cuenta los tumultos y desórdenes ocurridos que los buenos ejemplos que produjeron, y sin considerar que en toda república hay dos humores, el de los nobles y el del pueblo. Todas la leyes que se hacen en favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos partidos [...]», N. Maquiavelo, «Discursos sobre la primer década de Tito Livio», trad. de L. Navarro, *Maquiavelo*, Gredos-Biblioteca de grandes pensadores, Madrid, 2010, pp. 267-268. Roberto Esposito es el principal responsable de la recuperación de la ontología del orden a través del conflicto subyacente al pensamiento de Maquiavelo. Cabe objetar que la lectura de Esposito, no obstante, cede a una interpretación retrospectiva a partir de la idea nietzscheana de conflicto, que en su acepción orgánica, es deudora de la patología celular de Virchow y de la teoría de la «lucha de las partes» defendida por la embriología de Roux, tal como analizamos en el apartado II.2.3.3.4. En Maquiavelo, efectivamente, el orden es el resultado transitorio del conflicto entre los dos humores componentes de toda entidad política. En esta racionalidad galénica, el equilibrio, aunque no pueda ser permanente, es siempre presupuesto. En ese sentido, puede afirmarse que la ontología política de Maquiavelo es una ontología de la *crisis*, en la acepción médica que definimos con Koselleck.

⁶⁵⁶ Metáfora célebre en el imaginario político español por mérito de Joaquín Costa y Martínez.

*Contagione et Contagiosis Morbis*⁶⁵⁷. Esposito destaca estos tratados porque por primera vez la tradicional teoría galénica de los humores se yuxtapone con la tesis de que la enfermedad se transmite mediante la contaminación producida por la introducción en el cuerpo de minúsculos agentes infecciosos (*semina*) de tipo exógeno.

Empero, aún más importante es la aparición de las primeras referencias a la función dialéctica que cumple la enfermedad respecto a la terapia destinada a combatirla. Es decir, empieza a constatar que la enfermedad refuerza por contraste aquellos mecanismos defensivos del organismo enfermo. Atento a la contaminación epistémica entre el discurso político y el biomédico, Esposito advierte que la influencia de Machiavelli en la tratadista política de los siglos XVI y XVII contribuyó a generar la siniestra tesis de que el fomento de las sediciones y revueltas podía ser efectivo para reforzar el aparato represivo y, por tanto, reverdecer el orden hegemónico⁶⁵⁸. Aunque todavía sujeto a la teoría clásica de los humores y al presupuesto neoplatónico de la analogía microcosmos-macrocosmos, en Paracelso ya se producen los primeros indicios de cambio en el discurso médico. En primer lugar, interpreta las enfermedades en términos ontológicos (concretamente, las denomina «Entidades»). Pero, sobre todo, introduce un cambio respecto a la medicina clásica, para cual sanar significaba recomponer el equilibrio alterado por la carencia o por el exceso de uno de los cuatro humores del cuerpo, lo cual solía implicar su agregación o sustracción en una simple lógica compensatoria. Paracelso introduce un giro epistémico al considerar que lo que sana no es el principio alopático de lo contrario, sino el homeopático de lo similar⁶⁵⁹. Lo que es más, esto no se aplica solamente a la enfermedad efectivamente acontecida en el cuerpo, sino también como prevención de la que podría advenir: «recordad también que hay cinco cosas [cinco Entidades, con sus correspondientes

⁶⁵⁷ Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, op. cit., p. 174. Documentado en V. Nutton, «The Seeds of Disease. An Explanation of Contagion and Infection from Greeks to the Renaissance», en *Medical History*, 27, 1 (1983), pp. 1-34.

⁶⁵⁸ Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, op. cit., p. 176. El carácter partisano de este discurso sobre la historia, que define al elemento exterior como «contrario asimétrico», es brillantemente analizado por M. Foucault en *Il faut défendre la société. Cours du Collège de France (1975-1976)*, Seuil-Gallimard, Paris, 1997, Leçon du 21 janvier 1976 [trad. esp. de H. Pons, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de Frances (1975-1976)*, Akal, Madrid, 2003, Lección del 25 de enero de 1976, pp. 43-60].

⁶⁵⁹ «Medicina de los espíritus: sus médicos cuidan y curan las enfermedades mediante filtros o infusiones en los que aciertan a coagular el espíritu de determinadas hierbas o raíces, cuya propia substancia ha sido responsable anteriormente de la enfermedad (*similia similibus curantur*)», Paracelso, *Obras completas (Opera Omnia)*, ed. de E. Lluésma-Uranga, Renacimiento-CSIC, Sevilla, 1992, p. 37.

facultades médicas] que hieren el cuerpo y lo disponen a la enfermedad y que es necesario que el organismo se someta a ellas, pues sólo así logrará su debilitamiento»⁶⁶⁰.

II. 4. 3. 3. INMUNIDAD COMO *IDIOSINCRÁTICA* EXCEPCIÓN ANTE LA EXPERIENCIA DE LAS GRANDES EPIDEMIAS (SIGLO XVIII)

El estatuto de este principio fue en principio meramente descriptivo. Su primera gran puesta en práctica como terapia de control de una epidemia corresponde a Cotton Mather durante la epidemia de viruela que tuvo lugar en la costa de Massachusetts en 1721⁶⁶¹. Célebre por la polémica generada, Mather comenzó a aplicar de forma generalizada la práctica de la variolización, técnica consistente en la inoculación de una mínima dosis del polvo procedente de las costras de la viruela en una incisión abierta en la piel de un individuo todavía no afectado por la enfermedad. Se conseguía con ello generar en el individuo una reacción patológica leve que su organismo fuera capaz de vencer, desde el convencimiento de que de este modo se fortalecía y lograba evitar nuevas y más fuertes acometidas de la enfermedad. Tanto Moulin como Silverstein constata que si bien el uso de la inoculación como práctica profiláctica contra la viruela no aparece en Occidente hasta estos primeros casos en Inglaterra y sus colonias, puede atestigüarse que las escuelas de medicina china e islámica la conocían mucho antes⁶⁶². No en vano, según documenta Cohen, Mather aprendió esta técnica profiláctica del primer informe sobre el uso de esta práctica en Constantinopla, publicado por Emanuel Timonius y John Woodward en las *Philosophical Transactions of the Royal Society* de 1714⁶⁶³, así como del testimonio de los

⁶⁶⁰ Ibid., p. 43. Esposito atestigua de la antigüedad del tropo literario de la coincidencia entre el mal y el remedio en referencia a Tertuliano (*De pudicitia*, l. 16, sobre el incendio apagado por otro fuego), Ovidio (*Remedia amoris*, 43-48, sobre la herida sanada por la misma mano que la infligió), o Macedonio (*Antología Palatina*, 5. 225, sobre la lanza que cicatriza el mismo desgarró que ha causado), al tiempo que constata la novedad de aplicarlo no sólo como principio de intervención, sino sobre todo de prevención. Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, op. cit., p. 179.

⁶⁶¹ A. M. Silverstein, *A History of Immunology*, op. cit., p. 13 y sigs., E. Cohen, *A Body Worth Defense. Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of the Modern Body*, op. cit., pp. 61-67

⁶⁶² A. Silverstein, *A History of Immunology*, op. cit., pp. 25-28. A. M. Moulin documenta los testimonios del Père d'Entrecolles, en el siglo XVIII acerca del uso de la inoculación como remedio eficaz en China, al menos desde la dinastía Ming; así como del sinólogo Joseph Needham, quien data en el siglo X la aplicación de las primeras variolizaciones en el país del lejano Oriente. Cfr. A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie du Pasteur au Sida*, op. cit., p. 19. Molin advierte del componente nacionalista del que suelen adolecer los testimonios sobre el origen de esta práctica, prejuicio en al que ella misma parece ceder, ya que no recoge el importante precedente que supone la campaña de variolización del anglo-americano Mather, que sí está presente en el resto de historia de la inmunología consultadas.

⁶⁶³ E. Timonius, J. Woodward, «An Account, or History, of the Procuring of the Small Pox by Incision, or Inoculation; As It Has for Some Time Been Practiced at Constantinople», *Philosophical Transactions of*

esclavos sobre su ejercicio en África⁶⁶⁴. Silverstein matiza que la información sobre esta práctica ya era documentada en otras fuentes europeas a principios del siglo XVIII, procedentes sobre todo de colonos ingleses en la India⁶⁶⁵. Lo relevante es que, a partir de estas primeras ocurrencias, la medicina occidental introdujo un procedimiento profiláctico que prometía disminuir los riesgos de epidemia que asolaban a las crecientes aglomeraciones urbanas, extrapolando a nivel preventivo el principio *similia similibus curantur* ya formulado por Paracelso.

En *The Body Worth Defending*, Ed Cohen comenta con detalle fragmentos de la obra que Mather escribió tres años después de la epidemia de viruela, *The Angel of Bethesda* (1724). Una recreación pormenorizada del contenido de esta fuente documental de la representación con la que se legitimaba la práctica profiláctica de la variolización, nos desviaría demasiado de nuestro objetivo. Merece la pena recoger, no obstante, siquiera dos trazos de esa representación, que son de gran utilidad para ilustrar cuáles eran las metáforas que fueron estratificándose durante el siglo XVIII, hasta consolidar en la segunda mitad del XIX un discurso que hizo posible la teoría inmunitaria.

Según parafrasea Cohen⁶⁶⁶, Mather describe fascinado la riqueza de la vida microscópica, constando que el ínfimo tamaño de los seres observados les permite introducirse en el cuerpo a nivel epidérmico. Describe entonces la enfermedad como una invasión, y la reacción del cuerpo como una batalla. Como ya hemos constatado con Donna Haraway, el imaginario bélico culturalmente dominante incide decisivamente en el establecimiento de hipótesis, modelos y analogías para explicar los fenómenos observados. En este caso, Mather utiliza un símil para dar cuenta de la eficacia de la variolización que será recreado a finales del siglo XIX por una cierta rama de la investigación inmunológica: describe la inoculación de los «mismas de la viruela» (el Enemigo⁶⁶⁷) como un aparente modo de burlar las defensas de la Ciudadela, en la medida en que consiguen ser admitidos, sí, pero quedándose en la superficie (o sea, en la epidermis), lejos del centro de la ciudad.

the Royal Society, 29 (1714-1716), pp. 71-82. Todos los números de esta revista, incluidos los del fondo antiguo, están disponibles en la red.

⁶⁶⁴ E. Cohen, *A Body Worth Defense. Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of the Modern Body*, op. cit., p. 63.

⁶⁶⁵ A. Silverstein, *A History of Immunology*, op. cit., p. 27. En referencia al importante testimonio de de Lady Montagu en 1717, mujer del embajador británico en Constantinopla. Cfr. asimismo A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie du Pasteur au Sida*, op. cit., p. 20

⁶⁶⁶ E. Cohen, *A Body Worth Defense. Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of the Modern Body*, op. cit., pp. 62-67.

⁶⁶⁷ Cotton Mather ejercía como pastor puritano, dato que puede ayudar a explicar la «ontología del mal» presupuesta en esta maniquea representación de la viruela.

Una vez allí, proceden al «espolio», hasta que no dejan ninguna «presa» en el cuerpo del paciente. Como resultado, en embestidas futuras, el invasor se ve obligado a volverse «por el mismo camino por el que ha llegado»⁶⁶⁸, de modo que el individuo consigue en los sucesivos vencer por sí solo la infección. De esta manera, Mather imagina la eficacia de la variolización representando el cuerpo como una propiedad estratégicamente alienable, lo cual permite explicar tanto el hecho de la prevención como el que la inoculación no genere más que una reacción patológica débil.

La primera referencia médica a la inmunidad data de 1772, es decir, cincuenta años después de la de Mather. Gerard van Swieten desarrolla una breve explicación del significado del término en su *Commentaria in Hermannii Boerhaave aphorismos de cognoscendis et curandis morbis* (5 partes, 1742-1772), uno de los mayores compendios de la medicina de la segunda mitad del siglo XVIII, traducido y reeditado varias veces en este periodo⁶⁶⁹. Van Swieten fue director de la Facultad de Medicina de la Universidad de Viena y llegó a ser médico persona de la emperatriz María Teresa de Austria, cargos en los que implementó una completa reforma en el sistema sanitario y en la educación médica austriaca por los que es célebre⁶⁷⁰. Debido a esa responsabilidad política, su obra refleja una preocupación por el fenómeno de las epidemias, concretamente por la viruela⁶⁷¹. La referencia al término «inmunidad» aparece a tenor de la discusión en torno a la conveniencia de la práctica de la variolización como forma de prevenir la viruela. Van Swieten se posiciona en contra, basando su argumentación en el paradigma humoral, que seguía siendo el dominante. Concretamente, la referencia a la inmunidad se encuentra en el relato de una anécdota personal, en la que el médico austriaco refiere a su encuentro con una mujer de más de sesenta años que se mofó cuando le diagnosticó viruela, argumentando que cuando era niña durmió y comió con sus hermanas mientras padecían la

⁶⁶⁸ «Behold, the Enemy at once gott into the very Center of the Citadel: And the Invaded party must be very Strong indeed, if it can struggle with him, and after all Entirely Expel and Conquer him. Whereas, the Miasmas of the Small-Pox being admitted in the Way of Inoculation, their Approaches are made only by the Outerworks of the Citadel, and at Considerable Distance from the Center of it. The Enemy, tis true, gets in so far as to make Some Spoil, yea, so much as to satisfy him, and leaves no Prey in the Body of the Patient, for him ever afterwards to seize upon. But the Vital Powers kept so clear from his assaults, that the can manage the Combats bravely and, tho' not without a Surrender of those Humours in the Blood, which the Invader makes a Seizure on, they oblige him to march out the same way he came in, and are sure of never being troubled with any more», J. Mather, *The Angel of Bethesda*, citado por E. Cohen, *ibid.*, p. 66; así como por A. Silverstein, *A History of Immunology*, op. cit., p. 13.

⁶⁶⁹ E. Cohen, *ibid.*, p. 208; A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie du Pasteur au Sida*, op. cit., pp. 22-3.

⁶⁷⁰ Molin cita el deseo de Van Swieten de convertir la ciudad en un espectáculo en el que todos los ciudadanos estuvieran sujetos a las mismas leyes médicas, como si se tratara de un gran y único hospital. *Ibid.*, p. 23.

⁶⁷¹ Pese a lo cual no pudo evitar que la propia emperatriz contrajera la enfermedad. Cfr. Idem.

enfermedad, sin llegar ella a contraerla jamás. La anécdota le da pábulo a comentar, en un tono meramente descriptivo —es decir, que se limita a constatar un hecho frecuentemente observado—, que alguna personas poseen una *idiosincrasia* tal que les permite resistir a la enfermedad pese a estar habitualmente expuestos a ella. Añade a esta apreciación que, no obstante, solo aquella persona que haya resistido previamente a la enfermedad puede vanagloriarse de una cierta inmunidad⁶⁷²:

Sería deseable que, mediante el arte médico, se dispusiese el cuerpo de modo que ocurriera como en aquellos que han sido afectados una vez por la enfermedad o que, por su *idiosincrasia*, no son contagiados, y por consiguiente poseen *inmunidad* frente a esta enfermedad [trad. y cursivas mías: G. V. A.]⁶⁷³.

Van Swieten achaca la falta de aprensión de la anciana ante al diagnóstico a la presuposición de una cierta inmunidad que describe como «idiosincrasia», término perteneciente al léxico galénico, que designa la correspondencia de una determinada mezcla o combinación de los humores del cuerpo y la disposición general o temperamento del individuo. De hecho, en el paradigma galénico, la noción de «idiosincrasia» permite concebir la idea de una individualidad biológica singular⁶⁷⁴. De este modo, la inmunidad queda reducida a la idiosincrasia humoral de determinados individuos. Es, por tanto, un

⁶⁷² «Soy consciente de que hay algunos (aunque pocos) de tal *idiosincrasia*, que aunque hayan estado mil veces expuestos al contagio, nunca han sido infectados por la enfermedad. [...] Sin embargo, creo que ningún hombre que no haya padecido este desorden previamente, puede presumir de una entera *inmunidad*, a menos que hubiese experimentado alguna lesión como resultado de la frecuente exposición a la enfermedad [cursiva mía: G. V. A.]» [«I know very well, that there are some (though few) of such *idiosyncrasy*, that, though a thousand times exposed to the contagion, they have never been infected with it. [...] This, however, I believe, that no man has not already had the disorder, can ever promise himself an entire immunity from it, although he never experienced any injury from being frequently exposed to it»], G. Van Swieten, *Commentaries upon Boerhaave's Aphorisms concerning the Knowledge and Cure of Diseases*, John and Paul Knapton, London, 1715, p. 152. Esta temprana traducción al inglés, se encuentra disponible en la red: <http://archive.org/stream/commupon10swie#page/n5/mode/2up> [última consulta: 13/01/2013].

⁶⁷³ «Per artem medicam, sic posset disponi corpus sanum ut obtinet in illis qui vel morbum semel passi sunt vel ex propria *idiosyncrasy* a suspecto contagio non afficiuntur effectus foret idem, sequeretur enim *immunitas* ab hoc morbo [cursivas mías: G. V. A.]», G. Van Swieten, *Comentaria*, en H. Boerhaave, *Aphorismos*, Lovanii, 1775, p. 71, citado por A. M. Moulin, *ibid.*, p. 23.

⁶⁷⁴ «Ha sido observado que la salud de cada hombre particular contiene algo de singular y específico, y aunque sean iguales en salud, diferentes cuerpos tienen diferente constitución, tanto en los elementos sólidos como en los líquidos; esta singular constitución de cada cuerpo particular, que les distingue de otros igualmente sanos, era denominada *idiosincrasia*» [«Upon its being observed, that the health of each particular man contained something singular and peculiar to himself; and at the same time that different bodies were as different from each other, both in solids and fluids, though all equally in health; this singular constitution of each particular body, wherein it differed from another equally healthy, was termed its *idiosyncrasy*», G. Van Swieten, *Commentaries upon Boerhaave's Aphorisms concerning the Knowledge and Cure of Diseases*, 1, p. 97, citado por E. Cohen, *A Body Worth Defense. Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of the Modern Body*, op. cit., p. 209].

término descriptivo, todavía no un concepto de médico. Como constata Cohen haciendo referencia al *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l'art vétérinaire*, cuya primera edición data de 1865, esta acepción perduró hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX. Con diferentes matizaciones en las sucesivas ediciones (la de 1865 la define como «las condiciones que permiten a ciertas personas escapar a la enfermedad reinante», a lo que la de 1873 añade la idea de «idiosincrasia» y la de 1886 los casos de inoculación)⁶⁷⁵, el término sigue designando una especial condición que permite eludir la infección durante una epidemia *reinante*, sin connotar en ningún caso un acto de defensa por parte del cuerpo⁶⁷⁶. Por lo tanto, en todo rigor antes que una *defensa activa*, tal como sugieren los actuales manuales de inmunología, hasta el último tercio del siglo XIX «inmunidad» es utilizado en medicina en el mismo sentido que en su acepción político-jurídica, es decir, como exención, exoneración, en este caso relativa a la adquisición de una enfermedad que, en tanto epidémica, sería *normal* contraer. El adjetivo «reinante» con el que se caracteriza la epidemia en el diccionario de Littré y Robin, facilita esta interpretación político jurídica. La *excepción*, en este caso, vendría dada por la *idiosincrasia* humoral del individuo.

En suma, este es el uso que sedimenta en el discurso biomédico del XIX. Se trata de un término meramente descriptivo, que señala una excepción al comportamiento normal del organismo sujeto al riesgo de contraer una enfermedad epidémica, en el marco de una teoría galénica de los humores. La noción de «inmunidad», por lo tanto, es empleada para dar cuenta de la paradójica constatación de que el mismo contacto con una enfermedad epidémica genera reacciones mórbidas en algunos individuos, mientras que otros resultan indemnes. Las historias de la inmunología dan cuenta de la generalización del término durante el periodo. Uno de los ámbitos discursivos en los que más se asienta es en la anatomía comparada, donde sirve para explicar por qué en determinadas razas no se manifiestan enfermedades que son comunes en otras⁶⁷⁷. Pero además de esta acumulación discursiva, lo que en este punto nos interesa señalar es que el paradigma humoral funciona como «obstáculo epistemológico» que impide la representación de la inmunidad como una

⁶⁷⁵ Ibid., p. 210.

⁶⁷⁶ «IMMUNITÉ. s. f. [de *immunitas*, exemption, all. *Verschontbleiben*, angl. *immunity*, it. *immunità*, esp. *inmunidad*]. Conditions idiosyncrasiques qui font que certaines personnes échappent à une maladie régnante. D'autres fois, l'immunité est due à des précautions, à des inoculations. Ainsi le cowpox donne l'immunité de la variole», en E. Littré, Ch. Robin, *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, de l'art vétérinaire et des sciences qui s'y rapportent*, J.-B. Baillière, Paris, 1873, p. 784. Acceso a través de <http://www2.biusante.parisdescartes.fr/livanc/?cote=37020d&do=pdf> [última consulta: 13/01/13].

⁶⁷⁷ A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie du Pasteur au Sida*, op. cit., p. 26.

función activa del organismo. Es significativo al respecto el conflicto que se dio en la teorización de la inmunidad por parte de una representante de la Escuela de Montpellier — institución caracterizada por su impronta vitalista⁶⁷⁸—, André-Thérèse Chrestien, quien en 1853 publicó una tesis titulada *De l'immunité et de la susceptibilité morbides au point de vue de la clinique médicale*⁶⁷⁹. La referencia es interesante porque ilustra paradigmáticamente el conflicto epistemológico entre el antiguo modelo humoral y el emergente vitalismo: por una parte, Chrestien se muestra contraria a la técnica de la variolización, por el argumento —propio de una *episteme* humoral basada en el principio del equilibrio y el desequilibrio— de que una alteración en el equilibrio corporal para tornar al individuo resistente a una determinada enfermedad, lo haría más vulnerable a otra). Sin embargo, explica su oposición de la disposición «inmune» y la «susceptible» a contraer la enfermedad por la presencia y la ausencia de un «principio vital»: la inmunidad mórbida es definida como «la facultad de resistir con frecuencia a las enfermedades que por doquier rodean al hombre», o también como «la facultad de no contraer determinadas enfermedades, o incluso de no contraer ninguna. Esta exención es debida a una fuerza de resistencia más o menos inherente a la vida [trad. y cursiva mía: G. V. A.]»⁶⁸⁰.

En este último aspecto, se ha abandonado la concepción descriptiva de la inmunidad como idiosincrasia humoral, por una su representación como una función *activa* del organismo⁶⁸¹. La idea de inmunidad pasa a ser declinada en función de esa «noción sintética de vida» que, tal como hemos demostrado en apartados precedentes, está ligada a

⁶⁷⁸ Para un análisis de la formación de las tesis de la Escuela de Montpellier, en la cual tuvo un papel decisivo la recepción de las tesis de Stahl, cfr. A. Contini, *Estetica della biologia. Dalla Scuola di Montpellier a Henri Bergson*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 29-32. Contini señala que, como el vitalismo alemán, el francés también nace para oponerse al modelo mecanicista. Sin embargo, a diferencia del alemán, no se preocupa por el problema de la generación (alternativa preformismo/epigénesis), que conducía a una postura más explicativa que descriptiva. La tradición vitalista fundada por la Escuela de Montpellier combina los postulados vitalistas con las premisas empiristas de inspiración baconiana y lockiana: cfr. *ibid.*, p. 30.

⁶⁷⁹ Citada por E. Cohen, *A Body Worth Defending. Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of Modern Body*, op. cit., p. 213 y ss.

⁶⁸⁰ «[L'immunité morbide est] la faculté de résister souvent aux maladies qui environnent l'homme de tous parts», «la faculté de ne pas contracter certaines maladies ou même de n'en contracter aucune [...] Cette exemption est due à une force de résistance plus au moins inherente à la vie», A.-T. Chrestien, *De l'immunité et de la susceptibilité morbides, au point de vue de la clinique médicale*, Montpellier, 1853, p. 2, citado por A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie du Pasteur au Sida*, op. cit., p. 23. Para la importante transformación epistemológica catalizada por la Escuela de Montpellier, que permitió que la adaptación del emergente vitalismo a la práctica médica, cfr. G. Canguilhem, «L'école de Montpellier jugée par Auguste Comte», *Scalpel*, 3 (1961); recogido en Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit. [trad. esp. cit., «La escuela de Montpellier juzgada por Auguste Comte», pp. 80-85].

⁶⁸¹ Para una interpretación del vitalismo de la Escuela de Montpellier como creatividad vital, cfr. A. Contini, *Estetica della biologia. Dalla Scuola di Montpellier a Henri Bergson*, op. cit., pp. 32-40 y sigs. Contini interpreta la creatividad vitalista en diálogo con la emergente estética dieciochesca.

la necesidad de remontar la presencia de la enfermedad. Como veremos más adelante, este presupuesto vitalista será la clave epistémica que permitirá a Metchnikoff formular su teoría inmunológica. La concepción de la inmunidad como defensa activa tiene en el vitalismo una de sus claves para superar el «obstáculo epistemológico» que representaba la teoría humoral.

Ahora bien, donde la cuestión de la inmunidad genera una mayor producción discursiva es en el terreno de las relaciones diplomáticas generadas por las grandes epidemias del siglo XIX, que tenían como objetivo tratar de acordar protocolos de prevención y de contención del contagio. Concretamente, fueron las pandemias de cólera que plagaron Europa durante ese siglo (1830-32, 1847-49, 1853-54, 1865-66, 1873, 1884, 1892-93)⁶⁸² las que más debates generaron. La cuestión de la inmunidad a las enfermedades reinantes en Europa, se vio insertada en un debate que, a la cuestión médico social, añadía intereses económicos y geostratégicos⁶⁸³.

Es en este contexto donde la inmunidad adquiere su sentido defensivo, referido a las naciones-estado y no a los organismos. Concretamente, su primera ocurrencia data de 1866, durante la Convención Sanitaria Internacional de Constantinopla que sirvió para debatir la estrategia a seguir para impedir la transmisión del cólera⁶⁸⁴. Como señala Cohen, el debate se dirimía entre las naciones favorables a implantar estrictas medidas de cuarentena y aislamiento, y aquellas otra que, debido a sus intereses comerciales, consideraban inviable esta medida excepcional, auspiciando en cambio la conveniencia de implementar políticas higiénico-sanitarias generalizadas. El principal foco de interés, que condicionó el conjunto del debate y, con ello, la consolidación del sentido del término «inmunidad», procedía de Gran Bretaña. Ello era debido a su enorme ascendente comercial, siendo la India uno de los principales orígenes de la epidemia. En el capítulo III.2 estudiaremos desde el punto de vista genealógico planteado por Foucault la especificidad política de las distintas prácticas de medicina social puestas en vigor por Francia, Gran Bretaña y Alemania. Baste por el momento decir que Gran Bretaña se opuso a la generalización de las cuarentenas, como sostenía el representante francés en las

⁶⁸² Susan Sontag opina que preocupación por el cólera se fue incrementado por sus efectos indignos y deshumanizadores («diarreas y vómitos fulminantes que presagiaban el horror de la descomposición *post mortem*»), puesto que en rigor, la viruela mató a más gente durante ese mismo periodo. Cfr. S. Sontag, «El sida y sus metáforas», op. cit., p. 171.

⁶⁸³ Nos basamos en P. Baldwin, *Contagion and the State in Europe (1830-1930)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 37-244; así como en E. Cohen, *A Body Worth Defending. Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of Modern Body*, op. cit., pp. 216-235.

⁶⁸⁴ E. Cohen, *ibid.*, p. 218.

Convenciones de la segunda mitad del siglo, por considerar que el daño económico que generaría el cólera sería menor que el de limitar la circulación⁶⁸⁵.

Pese a que pueda parecer accidental, ligado meramente a la coyuntura de un determinado contexto geopolítico, este hecho no carece de importancia para la formación de una idea de inmunidad vinculada a la individualidad biológica. Ello es así porque, a fin de no imponer barreras a la entrada y salida de personas y mercancías, la profilaxis implantada por Inglaterra *se ciñó a los individuos y no a las fronteras territoriales* de su nación. Lo que Peter Baldwin denomina «neo-cuarentenismo» supuso la sustitución del cierre de fronteras por una vigilancia individual de los habitantes, y de los visitantes al país, el registro de los hogares y la vigilancia de las condiciones sanitarias, así como el aislamiento individual en caso de considerarlo necesario para evitar el contagio⁶⁸⁶. Como estudiaremos más adelante, se trata de una extensión espacial del «principio panóptico», generando efectos disciplinarios por generalización de la vigilancia, que encasilla el espacio social en celdas ocupadas individualmente⁶⁸⁷. De modo que el neo-cuarentenismo inglés, para no perjudicar el movimiento comercial, *hizo del individuo el foco del riesgo* y el espacio en el que implementar las medidas inmunitarias precisas. El cólera *seguida siendo imaginado como una invasión siempre amenazante*. Pero, como efecto de estas nuevas

⁶⁸⁵ «Nous pensons en outre que le principal obstacle à l'adoption générale d'un système identique de quarantaine contre le choléra vient moins de la divergence des opinions sur l'efficacité des mesures à pratique, que du fait que tous les pays n'ont pas un égal intérêt à se préserver de la maladie, ou mieux que, dans certains pays, les mesures restrictives sont considérées comme plus préjudiciables aux intérêts généraux que le mal causé par le choléra lui-même. Telle est l'opinion en Angleterre. Ce n'est pas que l'Angleterre nie l'efficacité possible des quarantaines; mais elle dit, et peut-être avec raison, que le maintien libre de ses relations avec le monde entier est pour elle un intérêt du premier ordre qui prime tous les autres; aussi s'est-elle contentée jusqu'ici de mesures dont l'efficacité est très-restreinte, mais qui ont à ses yeux l'avantage de ne pas troubler beaucoup ses relations», A. Fauvel, *Le choléra, étiologie et prophylaxie. Origine, endémicité, transmissibilité, propagation, mesures d'hygiène, mesures de quarantaine et mesures spéciales à prendre en Orient pour prévenir de nouvelles invasions du choléra en Europe. Exposé des travaux de la Conférence Sanitaire Internationale de Constantinople*, J.-B. Baillière, Paris, 1868, p. 54 [acceso a través de http://books.google.es/books?id=1W5gr9luNdcC&pg=PA1&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false (última consulta: 4/08/12)].

⁶⁸⁶ «In response to this dilemma they developed a school of neoquaranténist thought and practice that, while accepting the transmissibility of cholera and other epidemic diseases, sought new means of hindering their import. Inspection in search of cholera's victims and their symptoms (revision, as the system was sometimes called), notification of disease to the authorities, isolation of the ill, medical surveillance of travelers, sometimes observations quarantines for ships, disinfection of persons, goods, vessels and dwelling: these now became the main tenets of neoquaranténist prophylaxis. The approach remained quaranténist in assuming cholera's basic infectiousness and seeking to block its transmission between humans. At the same time, it accepted that quarantine in the old sense was impracticable and unrealizable. [...] The new techniques of inspection, isolation and disinfection promised to reconcile those erstwhile enemies, public hygiene and safety in the corner, trade, commerce and unrestricted peregrination in the other», P. Baldwin, *Contagion and the State in Europe (1830-1930)*, p. 141

⁶⁸⁷ Que más adelante estudiaremos a partir de M. Foucault, y su genealogía del orden disciplinario en *Surveiller et punir* (1975).

tecnologías de vigilancia y control, la invasión no afectaba ya al territorio, sino que tenía en cada cuerpo individual su objetivo.

Con ello, no obstante, entramos en el terreno de las prácticas de medicina social y de las tecnologías de saber que tienen a la población como objeto, y que analizaremos en la segunda parte de esta investigación. En lo que al discurso propiamente se refiere, esta línea diplomática consolidó un uso de la inmunidad que aplica la idea jurídica de la exención a los casos de resistencia excepcional al contacto con la epidemia. Vamos a seguir tomando como referencia el informe de Antoine Fauvel acerca de la Convención Sanitaria Internacional de Constantinopla de 1866. En primer lugar, el empleo del término sigue siendo meramente descriptivo, porque se constata que los individuos que hayan estado en contacto previo muestran una cierta resistencia, sin ofrecer ninguna explicación conceptual: «los individuos que acaban de padecer la influencia de un foco cólico disfrutan, durante un cierto tiempo, de una inmunidad relativa que neutraliza en su caso los efectos nocivos de la aglomeración»⁶⁸⁸.

Lo que se define aquí en términos vagos es la «inmunidad adquirida», que permite a ciertos individuos estar exonerados del contagio, que sería lo normal cuando se está en contacto con una gran aglomeración. Tras exponer el peligro de contagiar a localidades sanas que puede representar la diseminación de las aglomeraciones afectadas —caso de la peregrinaciones—, así como las condiciones higiénicas precisas para disminuir el riesgo de propagación, se añade que

La conferencia, después de haber estudiado e ilustrado (en la medida en que lo permiten los hechos) todas las circunstancias capaces de favorecer el desarrollo y la propagación del cólera, ha querido tomar conciencia de las condiciones que hacen, al contrario, que un gran número de individuos, e incluso de localidades, se muestre refractario a su desarrollo. Esta inmunidad, que ha sido erróneamente esgrimida como argumento en contra de la transmisibilidad del cólera, solamente prueba que esta enfermedad, como tantas otras eminentemente transmisibles, no se comunica necesariamente por el hecho de que un individuo haya estado en contacto con ella [trad. mía: G. V. A.]⁶⁸⁹.

⁶⁸⁸ «La violence de la epidémie en tel cas est — indépendamment de l'influence des mauvaises conditions hygiéniques — d'autant plus grande, que les individus composant l'agglomération sont restés jusqu'alors vierges de l'influence cholérique; c'est à dire que les individus qui viennent de subir l'influence d'un foyer cholérique jouissent, pendant un certain temps, d'une immunité relative qui neutralise pour leur les fâcheux effets de l'agglomération». A. Flauvel, *Le choléra, étiologie et prophylaxie*, op. cit., p. 27-28.

⁶⁸⁹ «La conférence, après avoir ainsi étudié et mis en lumière (autant que le permettaient les faits acquis) toutes les circonstances capables de favoriser le développement et la propagation du choléra, a voulu se

La inmunidad, según recoge el acta de la Conferencia, no es una condición defensiva. Simplemente implica la constatación de que el contacto no implica necesariamente el contagio. Ahora bien, los términos empleados para expresar esta idea no dejan de ser interesantes para nuestros fines, ya que confirman la comprensión de la inmunidad como excepción. En este caso, esta idea viene expresada por el uso del término «refractario», que implica rebeldía, rechazo a cumplir una orden o una promesa. Concretamente, el primer ejemplo ofrecido por el *Dictionnaire de l'Académie Française* de 1835 era «refractario a las órdenes del rey»⁶⁹⁰. Al mismo tiempo, comprobábamos más arriba cómo la epidemia era nombrada como la «enfermedad reinante». Colegimos, por tanto, que la inmunidad es pensada en una clave político jurídica que expresa la fuerza de ley que tiene la enfermedad y la excepcionalidad de resistir a su contagio. Aunque en algunos puntos el informe defina la inmunidad como «resistencia» de una ciudad o de un individuo, *ello no entraña una defensa activa* de esa entidad frente a la enfermedad. Simplemente, constata el hecho de que en algunos casos, y contra la ley soberana de la enfermedad reinante, la enfermedad no se manifiesta⁶⁹¹. La inmunidad, por tanto, sitetiza la constatación de una excepción de hecho. El contenido que explica esta excepción, sigue determinado por la idea de la «idiosincrasia»:

Este hecho, así como otros análogos, ¿acaso prueban que el cólera no es transmisible? En ningún caso. Prueban, tan solo, que hay localidades, así como individuos, que gozan de una cierta inmunidad contra la transmisión [...]. En cuanto a la causa de la inmunidad completa que, en casos como en el de Lyon, donde las condición podría parecer favorables al cólera, no hemos logrado todavía entenderlas. Se trata de un hecho constatable que es digno de un estudio serio⁶⁹².

rendre compte des conditions qui font, au contraire, que nombre d'individus, et même de localités se montrent réfractaires à son développement. Cette immunité, qu'on a invoquée à tort comme argument contre la transmissibilité du choléra, prouve seulement que cette maladie, de même que beaucoup d'autres éminemment transmissibles, n'est pas fatalement communiquée par le fait qu'un individu s'est mis en rapport avec le principe morbifique», *ibid.*, p. 30.

⁶⁹⁰<http://portail.atilf.fr/cgiin/dico1look.pl?strippedhw=immunit%E9&headword=&docyear=ALL&dicoid=ALL&articletype=1>

⁶⁹¹ «La Commission croirait ne pas avoir rempli convenablement sa tâche si, après avoir prouvé la transmissibilité du cholera et indiqué, autant que possible, les conditions qui favorisent sa propagation, elle ne tenait pas compte aussi de la résistance que certains pays, certaines localités et le plus grand nombre des individus opposent à son développement. C'est à cette résistance, d'ailleurs très-variable, que nous donnons le nom d'immunité. Celle-ci suppose que la localité qui en a joui a résisté à l'importation du choléra et que l'individu resté indemne a été exposé à contracter la maladie, comme l'est, par exemple, un médecin au milieu d'un foyer épidémique», A. Flauvel, *Le choléra, étiologie et prophylaxie*, op. cit., p. 224.

⁶⁹² «Ce fait, et beaucoup d'autres analogues, prouvent-ils que le cholera ne soit pas transmissible? Pas le moins du monde; ils prouvent seulement qu'il y a des localités, comme des individus, qui jouissent d'une

En consecuencia, comprobamos que el «desbloqueo epistemológico» que había operado la Escuela de Montpellier, en aras de una concepción de la inmunidad como actividad defensiva inherente a la vida, no se produjo paralelamente en el orden del discurso medico-diplomático. Al contrario, contribuyó a consolidar una comprensión descriptiva de la inmunidad como idiosincrática excepción. Las conclusiones del informe sobre la efectividad de las medidas de higiene, por un lado, o de las cuarentenas y los cierres de fronteras, por otro, no merecen la pena ser desarrolladas porque, dados los intereses geo-estatégicos en juego, se limitan a reconocer que pueden servir de complemento a esta idiosincrasia para la que no se tiene explicación⁶⁹³. En síntesis, en el contexto discursivo de las relaciones internacionales europeas de la segunda mitad del siglo XIX, antes de que Pasteur descubriera el bacilo del cólera, la inmunidad es representada como una excepción a la normalidad de la enfermedad «reinante» —el cólera—, y explicada por el imaginario galénico de la idiosincrasia humoral. Un imaginario que, más bien, operaba como «obstáculo epistemológico» del que la explicación de la inmunidad como defensa activa contra la intrusión microbiana tuvo que desembarazarse.

II. 4. 4. HACIA UNA COMPRENSIÓN DE LA INMUNIDAD COMO INDIVIDUACIÓN ORGÁNICA EN EL SABER INMUNOLÓGICO

II. 4. 4. 1. LA CONDICIÓN EPISTEMOLÓGICA DE POSIBILIDAD DE LA INMUNOLOGÍA: EL ADVENIMIENTO DE LA TEORÍA MICROBIANA DE LOUIS PASTEUR

¿Cómo llega a transformarse en un proceso fisiológico fundamental un concepto empleado para designar la no susceptibilidad al contagio, referida antes a localidades que a seres vivos? La condición de posibilidad para la superación del «obstáculo epistemológico» que constituía el paradigma humoral, fueron las experimentaciones de Louis Pasteur (1822-

certaine immunité contre la transmission [...]. Quant à la cause de l'immunité complète, ou à peu près, alors que, comme à Lyon, cette immunité se montre dans les conditions qu'on pourrait croire favorables au choléra, elle nous échappe. C'est seulement un fait important à constater, et bien digne d'une étude sérieuse», *ibid.*, pp. 227-228.

⁶⁹³ Cfr. *ibid.*, p. 231.

1895) y las teorías de los gérmenes como causantes específico de la enfermedad⁶⁹⁴. Mientras Chadwick en Inglaterra y Pettenkofer en Prusia implementaban medidas de ecología biopolítica con las que prevenir la propagación de las epidemias, la teoría de los gérmenes de Pasteur restringía la importancia de esos factores biosociales. Desde el punto de vista de la teoría microbiana, la única ecología relevante es la que atañe al «medio interno», concepto acuñado por el maestro de Pasteur, Claude Bernard.

La génesis de la teoría de Pasteur se enmarca en el intento de refutar la teoría de la generación espontánea, según la cual la vida podía surgir de la materia inorgánica. Dado que, en este último tercio del siglo XIX, esta última teoría estaba connotada como materialista y atea, la teoría de Pasteur supo ganar el apoyo del reinado de Louis-Napoléon⁶⁹⁵. El punto de partida de su teoría fue su temprana atención al fenómeno de la fermentación, que consideró orgánico antes que meramente químico. Su teoría de los gérmenes se encuentra *in nuce* en la analogía entre el papel que juega la levadura en la fermentación y la de los microorganismos que, según postula en la *Mémoire sur la fermentation appelée lactique* (1857), participan en los procesos digestivos. La tesis según la cual la vida solamente procede de la vida refuta teoría de la generación espontánea, y modifica asimismo la etiología que justificaba los modelos de medicina social basados en la higiene de las condiciones medioambientales. En la célebre conferencia en la que expone (con gran intención retórica) sus experimentos para tratar de refutar la generación espontánea, Pasteur defiende que el nacimiento de la vida en la gota de agua se debe a la filtración del polvo en suspensión en el aire:

Tomé de la inmensidad de la creación mi gota de agua, y la obtuve de la sustancia más fecunda, es decir, por decirlo en el lenguaje de la ciencia, plena de elementos apropiados para el desarrollo de los seres inferiores. Esperé, observé, la interrogué y le pedí que recreara para mí el espectáculo de la primitiva creación. Han pasado varios años desde que estos experimentos comenzaron, y sigue sin haber respuesta. ¡Ah, la causa es que alejé, y alejo todavía hoy, la única cosa que no le ha sido dado al hombre producir, a saber: los gérmenes que flotan en el aire! Alejé de ella la vida, puesto que *la vida es el gemen y el germen es la vida*. La doctrina de la generación espontánea nunca se recuperará del golpe mortal inflingido por este simple experimento [trad. y cursiva mía: G. V. A.]⁶⁹⁶.

⁶⁹⁴ A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie du Pasteur au Sida*, op. cit., pp. 27-49.

⁶⁹⁵ B. Latour, *Les Microbes: guerre et paix, suivi de Irréductions*, La Découverte, Paris, 2001 (1984), p. 35.

⁶⁹⁶ « J'ai pris dans l'immensité de la création ma goutte d'eau, et je l'ai prise toute de la gelée féconde, c'est-à-dire, pour parler le langage de la science, toute pleine des éléments appropriés au développement des êtres inférieurs. Et j'attends, et j'observe, et je l'interroge, et je lui demande de vouloir bien

Su defensa del germen como el agente de la vida pronto dará lugar, a través del estudio de procesos de fermentación en medios diversos (leche, vinagre, vino) a la teoría bacteriológica y a la percepción, hoy generalizada, de que la especificidad de las enfermedades infecciosas está provocada por microorganismos específicos, que causan la enfermedad de modo análogo al modo en que la levadura genera la fermentación⁶⁹⁷. El responsable de las transformaciones químicas que generan el paso de un estado cualitativo a otro diferente considerado como patológico, en suma, es generado por un agente biótico. Al otro lado del Rihn, contemporáneamente a los experimentos de Pasteur, Koch fortalecía las condiciones de visibilización de la bacteria y de su relación causal con la enfermedad. Nos interesa destacar el tipo de representación de la acción de la bacteria en tanto *parásito*, metáfora de índole malthusiana, en la que el síntoma patológico se explica por la competencia entre el organismo anfitrión y la bacteria que se alimenta de su «medio interior». Como ha señalado Anne-Marie Moulin en referencia a Pasteur, la metáfora del «medio de cultivo» es propiciada por la noción de «medio interior» de Bernard, a cuyos cursos Pasteur asiste en 1860 y 1862-1863⁶⁹⁸: en el organismo la semilla del germen genera un cultivo, del mismo modo que lo hace la levadura.

Por su actividad nutrición, el microbio agrava la enfermedad y conduce hacia la muerte. Podemos comprenderlo sin dificultad. El microbio, por ejemplo, es aeróbico. Es decir, absorbe durante toda su vida grandes cantidades de aire y quema muchos de los principios de su medio de cultivo [...]. Este oxígeno, necesario para su vida, lo toma de los glóbulos sanguíneos, a través de los vasos sanguíneos...⁶⁹⁹

recommencer pour moi la primitive création; ce serait un si beau spectacle! Elle est muette depuis plusieurs années que ces expériences sont commencées. Ah!, c'est que j'ai éloigné d'elle, et que j'éloigne encore un ce moment, la seule chose qu'il n'ait pas donné à l'homme de produire, j'ai éloigné d'elle les germes qui flottent dans l'air, j'ai éloigné d'elle la vie, *car la vie c'est le germe et le germe c'est la vie*. Jamais la doctrine de la génération spontanée ne se relèvera du coup mortel que cette simple expérience lui porte [cursiva mía]», L. Pasteur, «Des générations spontanées. Conférence faite aux "Soirées scientifiques de la Sorbonne" le 7 avril 1964», en Id., *Oeuvres de Pasteur. Tome II, Fermentations et générations dites spontanées*, Masson, Paris, 1922, p. 342. Último acceso a través del portal «Gallica. Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France», 5/08/2012, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k7357p/f351.image.r=.langES>.

⁶⁹⁷ A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie du Pasteur au Sida*, op. cit., pp. 28-30.

⁶⁹⁸ A. M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie de Pasteur au SIDA*, op. cit., p. 36.

⁶⁹⁹ «Par les actes de sa nutrition, le microbe fait la gravité de la maladie et amène la mort. On peut aisément le comprendre. Le microbe, par exemple, est aérobic; il absorbe pendant sa vie de grandes quantités d'oxygène et il brûle beaucoup des principes de son milieu de culture [...]. Tout annonce que cet oxygène nécessaire à sa vie, il le prend aux globules sanguins, à travers les vaisseaux...», L. Pasteur, «Sur les maladies virulents et en particulier sur la maladie appelée vulgairement cholera des poules», en Id., *Oeuvres de Pasteur. Tome VI, Maladies virulents, virus-vaccins et prophylaxie de la rage*, Masson,

Llama poderosamente la atención que la explicación del efecto nocivo del microbio, basada en la experimentación a través de medios de cultivo, es prácticamente la misma que empleaba alegóricamente Cotton Mather para justificar la eficacia de la variolización: Mather hablaba del asedio a la ciudadela por parte del enemigo que, al acabar con las fuentes de subsistencia en su primer ataque, impedía el éxito de los ataques sucesivos. El ejemplo citado procede del relato de la introducción experimental del microbio⁷⁰⁰ aeróbico en un pollo, que funciona así como medio de cultivo. El organismo del ave proporciona al microbio el oxígeno que necesita para vivir, motivo por el cual el cuerpo anfitrión muere por asfixia.

La novedad respecto a la representación de Mather, sin embargo, radica en que la resistencia del cuerpo afectado por el microbio no se da solamente por el agotamiento estratégico de los medios de subsistencia del invasor. Antes de eso, se da una competencia efectiva por el alimento común. La enfermedad, por tanto, acontece cuando el huésped y el anfitrión compiten por maltusianamente por el alimento. La teoría microbiana de la enfermedad, en conclusión, se vale de la *episteme* política y social dominante, reproducida en el interior del organismo:

[...] el microbio, ser aeróbico, no está en las mismas condiciones en el cuerpo del animal que en un medio de cultivo artificial. En este, no hay ningún obstáculo para su multiplicación. En el cuerpo, al contrario, está en una lucha incesante con las células de los órganos. Células que, también ellas, son seres aeróbicos, siempre dispuestos a hacerse con el oxígeno⁷⁰¹.

Paris, 1933, p. 310. Último acceso a través del portal «Gallica. Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France», 05/08/2012, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6211139g/f331.image.r=oeuvres+de+pasteur.langES>.

⁷⁰⁰ «Microbio» es un término acuñado por el médico Charles Sedillot (1804-1883), consagrada por Émile Littré en la edición de 1886 del *Dictionnaire de médecine*. El nuevo término no solo iba a ocultar o suprimir poco a poco las vocs cuyo lugar tomaba: «parásito», «microorganismo» o «germen», que es el que utilizaba el propio Pasteur. Según Canguilhem, la palabra «microbio» «es algo más que la identificación de una realidad hasta entonces mal delimitada: es la incitación a una nueva actitud científica, social y política del hombre enfrentado a sus enfermedades», G. Canguilhem, «Puissance et limites de la rationalité en médecine», en Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., [trad. esp. cit., *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, «Poder y límites de la racionalidad en medicina», op. cit., pp. 417-437, p. 417].

⁷⁰¹ «... le microbe, être aérobie, n'est pas du tout, dans le corps de l'animal, dans les mêmes conditions que dans un milieu artificiel de culture. Ici, pas d'obstacle à sa multiplication; dans le corps, au contraire, il est sans cesse en lutte avec les cellules des organes, cellules qui, elles aussi, sont des être aérobies, toujours prêts à s'emparer de l'oxygène », L. Pasteur, «Sur les maladies virulents et en particulier sur la maladie appelée vulgairement cholera des poules», op. cit., p. 308.

La relevancia de este fragmento no reside solamente en el modo en que individualiza la enfermedad a la acción del microbio que ha invadido y parasita el organismo, sino también en que se presupone una lucha⁷⁰² y, por tanto, una acción de respuesta por parte del anfitrión. Es por ello que en el discurso de la teoría microbiana se ponen las condiciones de una comprensión de la inmunidad *como defensa activa* que supera el «obstáculo epistemológico» ejercido por la tesis de la idiosincrasia. Lo que es más, la «rejilla epistémica» malthusiana le sirve a Pasteur para construir una hipótesis sobre la eficacia de la inoculación preventiva: al introducir una bacteria en un medio de cultivo artificial en el que previamente había inoculado una muestra atenuada de esa misma bacteria, el cultivo no crece con la misma rapidez. La inducción obvia es que el primer cultivo habría agotado los medios necesarios para la vida y reproducción de la bacteria. En ese punto, Pasteur se pregunta retóricamente: si funcionó en mis tubos de experimentación, ¿por qué no habría de funcionar en el cuerpo humano? Significativamente, de nuevo la explicación de Pasteur, basada en una rigurosa experimentación, no difiere de la alegoría de Cotton Mather expuesta más arriba, en la que el puritano de Massachusetts, basándose en una proyección imaginativa sobre sus rudimentarias observaciones microscópicas, argumentaba en favor de la variolización empleando la imagen de un «saqueo» superficial que provoca que el cuerpo deje de ser atractivo para futuras acometidas de la enfermedad. De modo análogo, Pasteur explica la inoculación como un modo de hacer el medio interno menos «hospitalario» para el cultivo del parásito. Ahora bien, y pese a que algunas historias de la medicina consideran este texto el hito inaugural de la inmunología, Pasteur, no acentúa tanto el término inmunidad como la idea de la «no reincidencia» que logran sus inoculaciones⁷⁰³. La metáfora vuelve a ser jurídica, en este caso, penal, connotando al virus como «delincuente». Pero, pese a que se proyecte una lucha entre el parásito y el anfitrión por los medios de subsistencia (escasos o, al menos, insuficientes para el pleno desarrollo de los dos seres vivientes), el anfitrión sigue siendo incapaz de una acción propia capaz de expulsar al invasor. La

⁷⁰² Lo cual, a su vez, es condición de posibilidad de la patología celular de Virchow, así como de la explicación de la actividad orgánica como lucha de las partes del organismo. Si bien la tesis de este último responde más bien a una evolución en términos antagonistas de la tradición alemana, que desarrolla la comprensión del organismo como manifestación de la finalidad objetiva interna, seguramente su versión conflictual es propiciada por la nueva *episteme* consolidada por la teoría microbiana de Pasteur y la bacteriología de Koch. Como vimos en capítulos precedentes, los fragmentos póstumos que Nietzsche escribió a partir de 1883 se hacen eco de esta nueva *episteme* en la que confluye la nueva patología con la tradición vitalista.

⁷⁰³ «Le virus nouveau est un être animé, et la maladie qu'il provoque offre les maladies virulentes proprement dites ce point de contact inconnu jusqu'ici dans les maladies virulentes à parasites microscopiques: le caractère de non-récidive», *ibid.*, pp. 298-9.

inmunidad sigue sin significar una actividad del organismo. Al contrario, sigue siendo una treta, una estrategia que consigue vencer al parásito imposibilitando su abastecimiento. El microbio invasor no deja de ser inofensivo por ser vencido por fuerzas inmunitarias, sino porque no encuentra las condiciones para poder desarrollarse. El modo de ser hostil del organismo, según Pasteur, es siendo un mal anfitrión⁷⁰⁴.

Ed Cohen ha constatado que, frente a la estrategia pasteuriana de provocar que los microbios se vuelvan inofensivos, Robert Koch, en consonancia con el militarismo creciente en la cultura alemana, describe los parásitos patógenos —en concreto los de la tuberculosis— como «invasores», o «enemigos invisibles procedentes del aire» contra los cuales los «comandos» de médicos e higienistas deben defendernos⁷⁰⁵. Y según Paula Mazumdar Koch, fruto de su experiencia militar durante la Guerra Franco-Prusiana, concibió su laboratorio como una empresa militar contra el enemigo pasteuriano⁷⁰⁶. Su estrategia retórica, según defiende Mazumdar, estuvo condicionada también por la competencia con Pettekofer, director de las políticas de sanidad pública y fundador de la primera cátedra de higiene en la Universidad de Berlín, que minusvaloraba el carácter conatagioso y focalizó su atención en las condiciones higiénicas. Koch buscó dibujar la amenaza bacteriológica como un enemigo invisible contra el que era necesario proteger a la noción. Con Koch, de este modo, el lenguaje bélico que dominaba las Convenciones Sanitarias Internacionales convocadas ante la emergencia del cólera, es trasladado al dominio del cuerpo individual. Al mismo tiempo, el Instituto Pasteur, fundamentalmente mediante su principal órgano de difusión, los *Annales de l'Institut Pasteur*, difundieron la representación del enemigo microbiano como el antagonista que unificaba la empresa defensiva de todos los ámbitos científicos, político y sociales. Bruno Latour ha destacado el papel que los artículos de los Annales jugar en la construcción de una nueva *episteme*, en la que la noción de «microbio» fue condición de posibilidad de una renovación integral no solo de la práctica médica, sino también de la higiene, del gobierno de la sociedad, de la industria⁷⁰⁷. Según Latour, los artículos de esta publicación traspasaron los límites

⁷⁰⁴ A.-M., Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie de Pasteur au SIDA*, op. cit., p. 47.

⁷⁰⁵ «... not far into the future the high command of our physicians and hygienists will find the means to defend our health and life against those invisible enemies that surround us in earth, water, skies», citado por E. Cohen, *A Body Worth Defending. Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of Modern Body*, op. cit., p. 251.

⁷⁰⁶ Para la interpretación de la disputa entre Koch y las investigaciones realizadas en el Institut Pasteur en los parámetros del antagonismo entre Francia y Prusia, cfr. P. Mazumdar, *Species and Specificity. An Interpretation of the History of Immunology*, Cambridge University Press, New York, 1995, pp. 98-107.

⁷⁰⁷ B. Latour, *Les Microbes: guerre et paix, suivi de Irréductions*, op. cit., p. 98.

disciplinarios y, a través de la investigación sobre este nuevo campo de saber, posibilitaron la emergencia de nuevas formas de saber y gobernar⁷⁰⁸. La tesis de Latour confirma así nuestra lectura en clave arqueológica de las transformaciones epistemológicas y conceptuales operadas por la investigación iniciada por Pasteur, que estamos entendiendo como un nuevo «campo epistemológico» cuyo advenimiento funciona como condición histórica de posibilidad de un nuevo tipo de racionalidad médica y social.

II. 4. 4. 2. CONCEPCIÓN DE LA FAGOCITOSIS COMO FUNCIÓN ONTOGENÉTICA (ÉLIE METCHNIKOFF)

Élie Metchnikoff (1845-1916) fue el primero en definir la inmunidad como una activa defensa del organismo anfitrión contra su hostil huésped. En efecto, el biólogo de origen ruso, que desarrolló toda su carrera científica en Institut Pasteur, fue el primero en reconocer la inmunidad como una actividad defensiva del organismo. Pero no solo la consideró una herramienta auxiliar frente a la amenaza microbiana y bacteriológica recientemente descubierta. Con Alfred I. Tauber⁷⁰⁹, queremos defender en este apartado la posibilidad de pensar la inmunidad como una actividad de individuación desde el punto de vista del organismo en su totalidad, tratando así de dar contenido a la intuición con la que comenzábamos este capítulo II. 4, a saber: la posibilidad de fundir la normatividad vital indagada por Canguilhem como remonte de lo patológico, con la teoría inmunológica del organismo.

Lejos de ser una temeridad hermenéutica, esta hipótesis tiene en cuenta que Metchnikoff formuló su teoría en el marco epistemológico de la teoría de la evolución y de la investigación en embriología comparativa⁷¹⁰. Dentro de este campo, que ocupó sus primeros años de investigación, se posicionó con aquellos que rechazaban que la «lucha por la existencia» se diera fundamentalmente entre miembros de la misma especie, lo cual consideraba un presupuesto malthusiano no justificado en la teoría de Darwin⁷¹¹. Al contrario, la auténtica lucha por la supervivencia tendría lugar entre diferentes especies.

⁷⁰⁸ Idem.

⁷⁰⁹ A. I. Tauber, *The Immune Self: Theory or Metaphor*, op. cit.

⁷¹⁰ Seguiremos al respecto a A. I. Tauber, L. Chernyak, *Metchnikoffs and the Origins of Immunology: From Metaphor to Theory*, Oxford University Press, New York, 1991, pp. 25-101; así como A.-M., Moulin, *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie de Pasteur au SIDA*, op. cit., pp. 49-52.

⁷¹¹ Para esta crítica, cfr. D. Ospovat, «Darwin after Malthus», *Journal of the History of Biology*, 12, 2 (1979), pp. 211-230.

Lo que es más, incluso antes de concebir el funcionamiento del sistema inmunológico, Metchnikoff planteaba que el escenario principal de esa lucha fuera el que se da entre los parásitos y el organismo anfitrión. Es decir, la novedad que aportó fue insertar la teoría de los parásitos en una «rejilla epistémica evolutiva».

La consecuencia de todo ello es que su descubrimiento de la fagocitosis no adquiere su sentido en relación a la búsqueda del sistema defensivo del organismo ante la amenaza microbiana y bacteriológica; al contrario, la fagocitosis fue originariamente concebida dentro de la hipótesis acerca del papel ontogenético de la lucha por la supervivencia que se da en el interior del organismo. Por ejemplo, antes de definir la fagocitosis en cuanto tal, constató que la ontogénesis de la rana se produce gracias a la digestión celular de aquellas otras células constituyentes del renacuajo. Como constata Tauber, Metchnikoff comprendía la ontogénesis como una lucha entre los componentes embrionarios, en la que el organismo aparece como un extraño para sí mismo⁷¹². La identidad del individuo se establece durante ese proceso de ontogénesis definido como una lucha intestina por la supervivencia. Para el zoólogo ruso, el crecimiento del organismo no es el desarrollo armónico de un todo integral sino que, al contrario, surge a partir de una desarmonía inicial. De este modo, rompía el esquema tradicional que concebía la desarmonía como una desviación del proceso armónico de evolución del todo⁷¹³.

Desde esta premisa, Metchnikoff atribuye al fagocito una función armonizadora: «El fagocito no era un policía en el sentido metafórico, sujeto a las «órdenes» de la «policía estatal» del organismo (como sí ocurría en Virchow), sino un centro de actividad independiente cuya función era representar su propio origen evolutivo. Su futuro pensamiento inmunológico se estructuró a partir de esta perspectiva filogenética y de patología comparada»⁷¹⁴. La fagocitosis constituye así la mediación que *define la identidad* del organismo anfitrión, a través de la competencia celular por la supervivencia. La *salud* orgánica, en ese sentido, no es un estado, sino una *dinámica que se realiza en el conflicto interno*. Como sentencia Tauber, en términos implícitamente canguilhemianos, Metchnikoff entendió que la salud estaba mediada por un proceso patológico, cuya

⁷¹² A. I. Tauber, *The Immune Self: Theory or Metaphor?*, op. cit., p. 21.

⁷¹³ Ibid., p. 22.

⁷¹⁴ «The phagocyte was not a metaphorical gendarme, subject to the “commands” of the “police state” (à la Virchow), but an independent centre of activity, representing its own evolutionary origin in that function. This phylogenetic and comparative pathological perspective structured his future immunological thinking», idem.

expresión en la actividad de los fagocitos define la *normatividad* del organismo⁷¹⁵. Una norma que es el resultado de un proceso evolutivo (hay un vitalismo teleológico en la actividad fagocitaria) y fisiológico. Este último, en consecuencia, resulta equiparable a lo que Canguilhem definía en su artículo de las *Encyclopedia Universalis* «proceso de regulación», y que Nietzsche denominaba medio siglo antes con el término «asimilación». De hecho, el proceso de digestión con el que Nietzsche designaba metonímicamente el proceso de asimilación corresponde perfectamente con la actividad fagocitaria⁷¹⁶. La patología de Metchnikoff, en ese sentido, parte de una base *vitalista* que la hace contraria al modelo de representación fisiológica y cuantitativa de la enfermedad que Canguilhem critica en Claude Bernard y, antes de él, en Comte y Broussais. Frente a la pretensión positivista de dar una definición absoluta de la salud, Metchnikoff concibe el organismo como una entidad constitutivamente dinámica⁷¹⁷.

En este cuadro, la inmunidad es un tipo específico de fagocitosis, que contribuye en el desarrollo de la individualidad biológica manteniendo la integridad del organismo singular en su relación con el medio ambiente. De este modo, la inmunidad pasa de ser un concepto meramente descriptivo, utilizado desde una clave semántica político jurídica para constatar los casos excepcionales de no infección en contacto con una epidemia, a designar un proceso fisiológico constituyente de la identidad orgánica⁷¹⁸: la profilaxis deja de referirse exclusivamente a las prácticas de medicina social implementadas para prevenir las epidemias de cólera y viruela durante el siglo XIX, para pasar a designar una actividad orgánica que establece y mantiene la integridad del organismo en el nivel celular. Aunque la prioritaria función de la inmunidad sea ontogenética, Metchnikoff atribuye finalmente a la inmunidad la referencia a un proceso defensivo activo desarrollado al nivel celular, lo que distingue su teoría de la explicación ofrecida por Pasteur para justificar la eficacia de

⁷¹⁵ Ibid., p. 23.

⁷¹⁶ No en vano, Metchnikoff escribe en 1883 un artículo titulado «Researches on the Intracellular Digestion of Invertebrates», *Quarterly Journal of Microscopical Science*, 24 (1884), pp. 89-114, en el que se explica este proceso como mecanismo de defensa contra cuerpos dañinos infiltrados en el organismo desde el exterior. Citado por E. Cohen, *A Body Worth Defending. Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of Modern Body*, op. cit., p. 259.

⁷¹⁷ Además de en diversos artículos en revistas científicas, Metchnikoff hizo explícito este presupuesto teórico en las lecciones publicadas con el título *Leçons su la pathologie comparée de l'inflammation*, Masson, Paris, 1892; así como en *L'immunité dans les maladies infectieuses*, Masson, Paris, 1901. [último acceso: 05/08/2012] a través del portal «Gallica. Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France», <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5808764r>. Metchnikoff fue pronto becado por Pasteur para realizar sus investigación en su Instituto de París, donde trabajó hasta su muerte, participando anualmente en las célebres lecciones de bacteriología organizadas por Émile Roux.

⁷¹⁸ I. Tauber, L. Chernyak, *Metchnikoff and the Origins of Immunology: From Metaphor to Theory*, op. cit., p. 148.

las inoculaciones preventivas. El poder curador de la naturaleza (*vis medicatrix naturae*) no consiste ya en un equilibrio humoral, sino en una lucha activa basada en ataques y contraataques. El organismo, que en la versión de Pasteur era solamente un anfitrión más o menos hospitalario —tornarlo hostil era la finalidad de la inoculación preventiva—, más o menos susceptible de dejarse invadir por el microbio, es de este modo reactivado, fundamentalmente a partir de la digestión celular. En sus *Leçons su la pathologie comparée de l'inflammation*, Metchnikoff opina que el fenómeno de infección y resistencia debe ser incluido entre los mecanismos de ataque y defensa estudiados por la zoología⁷¹⁹. Esta equivalencia constituye un presupuesto ideológico sobre el que se va a construir el discurso de la inmunología que, después, será devuelto al terreno político con la fuerza de una «ley natural». Su descripción de la inmunidad reúne, por tanto, tropos que refieren a la acción curativa del organismo, actualizando así el tópico *vis medicatrix naturae*; una lucha contra las bacterias, e, incluso, el parangón con el papel de mediación entre el medio interno y el externo que para un cangrejo tiene su caparazón⁷²⁰.

Metchnikoff no es el primero en representar la infección en términos de invasión y defensa⁷²¹. Tampoco resulta relevante para la metodología arqueológica adoptada en esta investigación. Lo significativo es que, tras una sedimentación discursiva que hemos indicado en algunos de sus casos paradigmáticos, Metchnikoff proporciona el mecanismo conceptual que permite superar el «obstáculo epistemológico» del paradigma humoral, de modo que la metáfora bélica es investida de la cientificidad experimental posibilitada previamente por la microbiología de Pasteur y la bacteriología de Koch. Pero, además, al concebirse a través del presupuesto epistemológico de la investigación ontogenética, la inmunología de Metchnikoff adquiere una relevancia constitutiva de la identidad orgánica, en lugar de constituir una mera herramienta auxiliar. La literatura anglosajona que ha analizado la función identitaria de la inmunidad en Metchnikoff tiende a privilegiar la analogía con el estado de naturaleza hobbesiano: el investigador ruso habría dado con la clave para biologizar el principio de la legítima defensa que domina en el estado de

⁷¹⁹ Citado por E. Cohen, *A Body Worth Defending. Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of Modern Body*, op. cit., p. 263.

⁷²⁰ En É. Metchnikoff, «Sur la lutte des cellules de l'organisme contre l'invasion des microbes», *Annals de l'Institut Pasteur*, 1, nº 7, (julio de 1887), pp. 321-336.

⁷²¹ Cfr. L. J. Rather, «On the Source and Development of Metaphorical Language in the History of Western Medicine», en L. Stevenson, *A Celebration of Medical History*, John Hopkins University Press, Baltimore, Md, 1982, pp. 135-153.

naturaleza⁷²². La línea de análisis biopolítico que estamos siguiendo en esta investigación, sin embargo, es la que, a través de la idea de «asimilación» y la de «regulación» propuesta por Canguilhem, así como desde la lectura nietzscheana de la patología celular de Virchow y la lucha de las partes del organismo de Roux, concibe esa lucha como la actividad definitoria de un orden político, basado en el conflicto y su normatividad. Como señala Roberto Esposito, el referente analógico es Machiavelli antes que Hobbes.

II. 4. 4. 3. INMUNOLOGÍA Y VITALISMO: IMBRICACIÓN DE ACTIVIDAD DEFENSIVA E IDENTIDAD DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL ORGANISMO EN SU TOTALIDAD

Tal como resume Teuber, durante la primera mitad del siglo XX la atención a los procesos inmunitarios no se dirigía hacia el problema de la identidad, sino a los mecanismos mediante los cuales protege el organismo y asegura su integridad⁷²³. Metchnikoff tuvo que superar el «obstáculo epistemológico» del paradigma humoral, todavía determinante en las versiones «pasivas» de la inmunidad como la de Pasteur, para quien la hostilidad del anfitrión a la infección era más bien una «no-hospitalidad» —«no susceptibilidad», para ser más fieles a los términos originalmente empleados— conseguida mediante la consunción de nutrientes por parte de la previa infección inoculada bajo condiciones de control. Metchnikoff superó este obstáculo mediante una teoría de la defensa celular activa, que era resultado de la evolución. De ese modo, la fagocitosis no tenía un mero papel policial, sino que era la función mediante la cual el individuo desarrollaba su integridad en la relación con las influencias del medio. Es por ello que, en nuestra línea de investigación, la inmunidad adquiere en Metchnikoff un papel análogo al de la «regulación» en Canguilhem y la «asimilación» en Nietzsche, procesos que hemos considerado expresiones de una ontología biológica de la individuación.

Si la teoría inmunológica no se desarrolló en esta línea durante las primeras décadas del siglo XX, es debido a que una renovada versión de la teoría humoral, capitalizada por Paul Ehrlich, investigador desde 1890 en el Instituto para las Enfermedades Infecciosas dirigido por Koch. Como demuestra Mazumdar, la oposición teórica entre ambos institutos era alentado como una manifestación de la oposición geopolítica entre Francia y Prusia

⁷²² E. Cohen, *A Body Worth Defending. Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of Modern Body*, op. cit., p. 267.

⁷²³ A. I. Tauber, *The Immune Self: Theory or Metaphor?*, op. cit., pp. 26-32.

similar a la que tuvo lugar entre EE. UU y la U. R. S. S., durante la guerra fría⁷²⁴. La teoría humoral de la inmunidad defendida en la insitución alemana relativizaba el papel del fagocito ensalzado por Metchnikoff, al demostrar que las bacterias eran eliminadas también en ausencia del mecanismo de digestión celular. En síntesis, para Ehrlich la muerte de la bacteria se producía como resultado de la presencia de sueros de propiedades bacteriológicas. El anticuerpo sólo jugaba en esta nueva teoría humoral un papel complementario, contribuyendo en la sensibilización del antígeno. La línea de investigación abierta por Ehrlich trató a partir de entonces de definir cuantitativamente la respuesta inmunitaria, dando lugar a una inmuno-química que contravenía el sustrato vitalista que hacía posible el discurso de Metchnikoff. El mecanismo sostenido por Ehrlich era el siguiente: las toxinas quedaban enlazadas a las células receptoras con las que tenía una afinidad química, las cuales, en un segundo momento, se despojaban de la cadena química que había servido de vínculo, formando así el suero. Con ello, se discutía la idea de una respuesta activa específica por parte de los fagocitos. Ehrlich revitalizaba así una cierta versión pasiva de reacción inmunitaria. Prueba de ellos son las dos distintas comprensiones del cáncer: si para Ehrlich el tumor era originado por una bacteria que competía por los nutrientes necesarios para el crecimiento del tejido normal, Metchnikoff lo atribuía a microbios patógenos con cierta autonomía⁷²⁵.

La consecuencia más importante es que la atención sobre la definición inmunológica de la identidad del organismo se desvió hacia la comprensión de los mecanismos químicos que permitían la segregación humoral de «inmunocitos»⁷²⁶. Este giro ocultó el presupuesto vitalista de Metchnikoff, para quien la reacción inmunológica se encuadraba en una explicación evolucionista de la ontogénesis. Simplemente, ambas corrientes se hacían preguntas distintas sobre el mismo campo de estudio⁷²⁷. La posición holista del ruso, en ese sentido, responde a la exigencia de plantear el problema de lo patológico desde el punto de vista del organismo en su totalidad defendido por Kurt Goldstein y Georges Canguilhem, si bien desde una noción del organismo más vinculada al evolucionismo que en el caso de estos últimos. Metchnikoff, por tanto, es uno de los últimos representantes de las transformaciones conceptuales y discursivas de las que el término «vida» es «indicador epistemológico», por recuperar la terminología foucaultiana

⁷²⁴ P. Mazumdar, *Species and Specificity. An Interpretation of the History of Immunology*, op. cit., pp. 107-136.

⁷²⁵ A. I. Tauber, *The Immune Self: Theory or Metaphor?*, op. cit., pp. 29-32.

⁷²⁶ Ibid., p. 43.

⁷²⁷ Idem.

con la que arrancó esta investigación. Su concepción de la inmunidad se adhiere a la tradición que piensa la vida a través de la noción de «organismo» (a partir de la definición de Kant en la *Crítica del juicio*). Por ello, la diatriba con la deriva reduccionista de la inmunología no es tal, porque no comparte los mismos presupuestos. El presupuesto epistemológico del reduccionismo es que el todo debe ser pensado a partir de la suma de las partes⁷²⁸. En términos de la teoría genética, como los defendidos por Richard Dawkins, la genética proporcionaría *la* definición del organismo⁷²⁹. La perspectiva vitalista, que parte de la consideración del organismo como un todo, afirmaría que la de la genética es *una* definición del organismo, que permite trazar algunos límites a su comportamiento potencial, si bien la actualización del organismo sólo tiene en los genes su comienzo. La hipótesis de Metchnikoff, que intenta dar cuenta de la constitución identitaria del organismo a partir del sistema inmunológico, coincide con esta idea de la actualización a partir de un teleologismo evolutivamente determinado. La inmunidad, por tanto, es la actividad que confiere al organismo su individualidad en función de su regulación del contacto con el medio ambiente. Es una actividad de individuación.

⁷²⁸ Ibid., p. 55.

⁷²⁹ R. Dawkins, *The Extended Phenotype. The Long Reach of the Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

III. DE LO VITAL A LO SOCIAL

III. 1. EL CONFLICTO ENTRE NORMATIVIDAD VITAL Y NORMALIZACIÓN SOCIAL SEGÚN CANGUILHEM

III. 1. 1. VIDA Y NORMALIZACIÓN SOCIAL EN LAS *NOUVELLES RÉFLEXIONS* (1963)

El *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* trata de exponer la idea de normatividad vital a través de la crítica de la equivalencia positivista entre lo normal y lo patológico, con objeto de recuperar, en cambio, el punto de vista del organismo en su totalidad. Las *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique* (1963-1966), por su parte, contemplan la normatividad vital desde el punto de vista de la *normalización*, es decir, de aquellos procesos que tienden a estabilizar la normatividad vital en una identidad normativa estable, como consecuencia de lo cual disuelven la relación de inmanencia entre la norma y la vida. Desde el punto de vista vitalista, la normalización es una imposición social arbitraria de una norma ajena e insensible a la normatividad vital. El problema que se plantea, por lo tanto, es el siguiente: ¿cómo puede pensarse la normatividad vital reivindicada en el *Essai* de 1943, tomando en consideración la condición intrínsecamente social del hombre? En términos de Pierre Macherey,

La novedad tiene que ver con un replanteamiento de la cuestión de las normas en un terreno distinto, que ensancha considerablemente su ámbito de funcionamiento. Para decirlo sintéticamente, se trata de ensanchar lo vital hacia lo social. De ahí la interrogación que se encuentra en el centro de las *Nouvelles réflexions*: ¿podemos extender hacia lo social ese mismo esfuerzo por pensar la norma desde la clave de la normatividad más que de la normalidad, teniendo en cuenta todos los fenómenos de normalización que conciernen el trabajo humano y todos los productos de ese trabajo?⁷³⁰

⁷³⁰ « Or la nouveauté tient d'abord au fait que'elles reposent la question des normes en la déplaçant sur un autre terrain, qui élargit considérablement le champ de fonctionnement des normes. Pour le dire très sommairement, cet élargissement procède du vital vers le social. D'où cette interrogation qui se trouve en fait au centre des *Nouvelles réflexions*: l'effort en vue de penser la norme sur fond de la normativité plutôt que sur fond de normalité, qui avait caractérisé l'*Essai* de 1943, peut-il être étendu du vital au social, en particulier lorsque son pris en compte tous les phénomènes de normalisation concernant le travail humain et les produits de ce travail?», P. Macherey, «De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault», op. cit., p. 107.

Las *Nouvelles réflexions* condensan en realidad veinte años de trabajos que acometen una crítica de los procesos de normalización científica y social que coartan la normatividad vital⁷³¹. A continuación nos proponemos exponer los hitos claves de ese proyecto crítico.

III. 1. 1. 1. LA FUNCIÓN CORRECTIVA DE LA NORMA SOCIAL

Al igual que la normalidad solo puede ser definida desde lo patológico, tal como demostramos en la parte II en diálogo con el *Essai* de 1943, la norma social también es percibida a partir de su valor negativo. En el registro popular, lo normal solamente es percibido cuando no se da *correctamente*⁷³². Además de este significado común, no obstante, Canguilhem tiene en cuenta que, fundamentalmente a partir de la Revolución francesa, la normalización acabó ligada al proceso histórico de racionalización de la sociedad, a través de las instituciones educativas y sanitarias: «normal» es el término mediante el cual el siglo XIX, designó el prototipo escolar y la organización estatal de la salud.

La reforma hospitalaria, así como la reforma pedagógica, expresan una exigencia de racionalización que aparece igualmente en política, así como aparece en la economía bajo el efecto del naciente maquinismo industrial, y así como desemboca por último en lo que se ha llamado después «normalización»⁷³³.

Si la escuela normal es la que desarrolla ciertos métodos pedagógicos cuya *rectitud* ha sido convenida socialmente, del mismo modo en que un cuentagotas normal es calibrado para dividir en veinte gotas en caída libre un gramo de agua destilada, «lo normal parece ser el efecto de una elección y de una decisión exteriores al objeto calificado como tal»⁷³⁴. Desde el punto de vista social, en cambio, esas medidas normalizadoras en los medios técnicos de la educación, de la salud, de los transportes, son «la expresión de

⁷³¹ «Por lo tanto, hoy como hace veinte años, corro todavía el riesgo de tratar de fundar la significación fundamental de lo normal mediante un análisis filosófico de la vida, entendida como actividad de oposición a la inercia y a la indiferencia. La vida trata de ganarle a la muerte, en todos los sentidos de la palabra “ganar” [...]. La vida juega contra la entropía creciente», G. Canguilhem, «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 183.

⁷³² En el original francés, «Il est possible que le normal soit une catégorie du jugement populaire parce que sa situation sociale est vivement, quoique confusement, ressentie comme n'étant pas droite», G. Canguilhem, «Nouvelles réflexions...», op. cit., p. 175. Traducimos la referencia al «n'étant pas droite» como «incorrecta», ya que el adjetivo contiene la referencia a la «rectitud» que, en el griego *orto*, equivalía a normal, juego etimológico al que Canguilhem está haciendo aquí referencia.

⁷³³ Ibid., p. 185.

⁷³⁴ Ibid., p. 186

exigencias colectivas cuyo conjunto, incluso si falta una toma de conciencia por parte de los individuos, define en una sociedad histórica dada su manera de referir su estructura, o quizás sus estructuras, a lo que considera que es su bien propio»⁷³⁵. En ese sentido, *lo normal aparece como la expresión de la normatividad de una sociedad en un momento histórico preciso*. Dicho de otro modo, lo normal en un sentido dinámico fundaría lo normal en su acepción estática⁷³⁶: lo normal en su sentido dinámico (como expresión de la normatividad social), sólo puede existir en virtud de una decisión normalizadora que, a su vez, se elabora a partir de una intención normativa. La transformación de un objeto en norma supone una decisión normalizadora, pero esta decisión es, al mismo tiempo, relativa a una intención normativa que confiere al objeto un valor.

La consecuencia es que «lo normal no es un concepto estático o pacífico, sino un concepto dinámico y polémico»⁷³⁷. Esto es así porque lo normal es, al mismo tiempo, «la extensión y la exhibición de la norma», luego «extrae su sentido, su función y su valor del hecho de la existencia fuera de ella de aquello que no responde a la exigencia que ella atiende»⁷³⁸. En la medida en que, como se ha indicado, «norma» es la traducción latina de «escuadra», «normar» y «normalizar» significan

imponer una exigencia a una existencia, a un dato, cuya variedad y disparidad se ofrecen, con respecto a la exigencia, más aún como algo indeterminado y hostil que simplemente como algo extraño. Concepto polémico, en efecto, aquel que califica negativamente el sector del dato que no entra en su extensión, aunque corresponde sin embargo a su comprensión. El concepto de «derecho» —ya se trate de geometría, de moral o de técnica— califica aquello que se resiste a su aplicación como «torcido», «tortuoso» o «torpe»⁷³⁹.

Puede incluso afirmarse que la lógica social es retrospectiva, puesto que la normalidad social, fruto de una intención normativa y resultado de una decisión normalizadora, supone el reconocimiento de una situación anterior que valora como inaceptable:

la regla sólo comienza a ser regla cuando arregla, y esta función de corrección surge de la infracción misma. [...] No es sólo la excepción la que confirma a la regla como regla, sino la infracción la que le da oportunidad de ser regla al corregir. En ese

⁷³⁵ Idem.

⁷³⁶ G. Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, op. cit., p. 81-82.

⁷³⁷ G. Canguilhem, «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 187.

⁷³⁸ Idem

⁷³⁹ Ídem.

sentido, la infracción no es el origen de la regla, sino el origen de la regulación. En el orden de lo normativo, el comienzo es la infracción⁷⁴⁰.

Como ya hemos comentado, al igual que la salud no es cognoscible salvo desde la experiencia de su negación en la enfermedad, el acuerdo a la norma sólo puede ser pensado desde el desacuerdo actual. Dicho en términos kantianos, la condición de posibilidad de las normas se identifica con la condición de posibilidad de la experiencia de las normas. Incluso los mitos de la edad de oro, en los que se representa el acuerdo total de la norma y la existencia, son pensados en la mayoría de las tradiciones mitológicas como negación de un momento aún más prehistórico, identificado con el caos⁷⁴¹.

Hasta aquí la «normalización social», tal como la describe Canguilhem, podría resultar una traslación al plano social de la «creatividad normativa» postulada en el plano vital. Sin embargo, existe una diferencia fundamental en comparación con la normatividad vital, puesto que *el valor no es inmanente a la propia norma*. Cuando en una escuela normal se establece como norma una determinada pauta pedagógica, se valora en función de la eficacia de dichos métodos para una axiología social preexistente. El valor, en ese sentido, no es inmanente a la normalización social, sino que preexiste en la intención normativa que está en su origen. «La norma es aquello que fija lo normal a partir de una decisión normativa»⁷⁴². El autor de las *Nouvelles réflexions*, en este punto, pone el acento en el carácter trascendente de la normatividad respecto al objeto sobre el que se impone. Así, «la definición de normas higiénicas supone *el interés acordado*, desde un punto de vista político, a la salud de la población considerada estadísticamente, a la salubridad de las condiciones de existencia, a la extensión uniforme de los tratamientos preventivos y curativos desarrollados por la medicina [cursiva mía]»⁷⁴³.

Como veremos más adelante, la medicina social no surge como una exhibición legal de la inteligencia médica de la sociedad —como si emulara en el plano social la *vis medicatrix naturae* que, en el nivel orgánico, hemos identificado con la individuación inmunológica—. Tras las políticas concretas, existe un interés ajeno a la necesidad social. En apartados subsiguientes, identificaremos el interés que está detrás de los grandes dispositivos de normación disciplinaria de los siglos XVIII y XIX con la necesidad del

⁷⁴⁰ Ibid., p. 189.

⁷⁴¹ Ibid., p. 189.

⁷⁴² Ibid., p. 193.

⁷⁴³ Idem.

sistema productivo industrial de incrementar la disponibilidad y la eficacia de la fuerza de trabajo. En términos de Canguilhem, la normalización ha de entenderse en referencia a una *intención* normativa. Que las grandes instituciones de normalización fueran el resultado «intencional» del emergente sistema de producción capitalista es una hipótesis sugerida por el propio Canguilhem: citando a Pierre Guiraud, sugiere que la fundación de la Académie de la Langue Française por Richelieu en 1635 «se enmarca dentro de una política general de centralización heredada luego por la Revolución, el Imperio y la República... No sería absurdo pensar que la burguesía se anexó la lengua en la época en que acaparaba los instrumentos de producción»⁷⁴⁴.

III. 1. 1. 2. ¿EXISTE UNA NORMATIVIDAD SOCIAL?

Canguilhem considera el concepto de «organización social» como correlato del proceso de normalización. Y lo hace en una clave económica que explícitamente toma de la obra de Jacques Mailly *La normalisation* (1946)⁷⁴⁵. La creación de un organismo social sería un objetivo que vendría a solucionar la serie de problemas que plantean los procesos de normalización. En primer lugar, la normalización técnica, necesaria en un contexto de división social de trabajo para homogeneizar los procesos de producción, presenta el riesgo de introducir un exceso de rigidez que constriña la creatividad normativa. La solución a ese problema es expresada en una cuestión aneja, la de la normalización de las necesidades que establezca la demanda de objetos de consumo. Frente a la idea de «estandarización», «el concepto de normalización excluye el de inmutabilidad e incluye la anticipación de una posible flexibilidad. [...] una decisión de normalización supone la representación de un todo posible de las decisiones correlativas, complementarias o compensadoras»⁷⁴⁶. La representación de esa totalidad de normas recíprocamente relativas se llama *planificación*. El ideal del organismo social nace de este intento de prever y asumir las necesidades de la sociedad. La mecanización de la vida social que habitualmente es denunciada en los proyectos de racionalización, «expresa quizás por el contrario la necesidad oscuramente sentida por la sociedad de convertirse en el sujeto orgánico de necesidades reconocidas como tales»⁷⁴⁷.

⁷⁴⁴ Idem.

⁷⁴⁵ J. Mailly, *La normalisation*, Dunod, Paris, 1946.

⁷⁴⁶ G. Canguilhem, «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», op. cit., pp. 194-5.

⁷⁴⁷ Ibid., p. 195.

De este análisis, Canguilhem colige que la relación recíproca entre las normas sociales es análoga a la relación entre las partes y el todo en el organismo. Efectivamente, en la medida en que un conjunto de normas educativas, técnicas, económicas puedan estar animadas por un interés, por una norma capaz de darles una finalidad común y hacer que cada orden complemente a los demás, la sociedad tiende a convertirse en una *organización*. Las normas se comunican entre ellas, se organizan como una totalidad: una norma escolar, al repartir las calificaciones según una regla de evaluación determinada, homogeneiza los comportamientos y, al mismo tiempo, los inscribe en redes económicas de producción y eficiencia, en redes técnicas de evaluación, así como en redes morales de mérito que tienen el efecto de acentuar el individualismo del comportamiento. Esta relación puede ser asimismo expresada mediante la metáfora empleada por Canguilhem para expresar la normatividad del organismo como totalidad, el «allure», que, literalmente significa «el modo de caminar»⁷⁴⁸. La imagen implica un estilo que unifica el conjunto de operaciones anatómicas desplegadas durante la marcha. Del mismo modo, «se advierte así cómo una norma técnica [es el ejemplo utilizado en este punto por Canguilhem] remite paulatinamente a una idea de la sociedad y su jerarquía de valores»⁷⁴⁹. Como consecuencia, ¿es legítimo pensar la normatividad social como propia de un organismo, del mismo modo que la normatividad vital adquiere su sentido desde el punto de vista del organismo en su totalidad?

El principal impedimento para establecer esta equivalencia advertido por Canguilhem es que en una organización social, las reglas de ajuste de las partes de la colectividad son exteriores a la multiplicidad ajustada⁷⁵⁰, mientras que en un organismo viviente la normatividad es una actividad vital inmanente. Al ser externas, las normas

tienen que ser representadas, aprendidas, rememoradas, aplicadas. Mientras que en un organismo vivo las reglas de ajuste de las partes entre sí son inmanentes, están presentes sin estar representadas, obran sin deliberación ni cálculo. En este caso no hay ni desviación, ni distancia, ni dilación entre la regla y la regulación. [...] El orden vital está constituido por un conjunto de reglas que son vividas sin problemas⁷⁵¹.

⁷⁴⁸ Cfr. supra, nota 496.

⁷⁴⁹ Ibid., p. 194.

⁷⁵⁰ Ibid., p. 197.

⁷⁵¹ Idem.

La «normalización», en contraste con la idea de normatividad, indica de modo genérico el proceso de subjetivación de una cierta pauta normativa exterior a los sujetos que la soportan y, a la vez, padecen. Como estudiaremos más adelante, en esta relación entre normalización y normatividad se dibujaran las coordenadas de la relación entre subjetividad y poder de la que el pensamiento de Foucault sacará todas sus consecuencias.

Antes de proceder a esta confrontación entre normalización y normatividad, corresponde concluir la argumentación mediante la que Canguilhem refuta la extensión de la lógica organicista a la sociedad. El destinatario principal de esa crítica no puede ser otro que el iniciador mismo de la tradición de investigación de lo social en términos biológicos, Auguste Comte —una tradición en la que el propio Canguilhem se inserta, si bien invirtiéndola mediante la clave vitalista-nietzscheana antes expuesta—. En el capítulo «Théorie positive de l'organisme social», perteneciente a la Estática social contenida en el *Système de politique positive* de 1852, Comte distingue entre ambas claves orgánicas bajo el argumento de que los elementos del cuerpo social son susceptibles de existir separadamente, lo cual es una característica propia de los mecanismos. «Desde este punto de vista, el organismo social lleva en sí mismo algunos caracteres de mecanismo»⁷⁵². Como consecuencia, la «regulación social», que en el organismo vital designaba la actividad vital desde el punto de vista de la relación entre el «medio interior» y el «medio ambiente», no puede realizarse sino desde una instancia trascendente a la propia sociedad.

Desde la clave de la necesidad, el cuerpo social necesita crear nuevos organismos o instituciones paralelas a aquellas que se han mostrado insuficientes para solucionar un determinado problema de regulación o de información⁷⁵³. Por consiguiente, «la sociedad tiene que resolver siempre un problema sin solución: el de la convergencia de las soluciones paralelas»⁷⁵⁴. A la inversa, en el caso del organismo viviente, «el hecho de la

⁷⁵² Citado por G. Canguilhem, en «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 198.

⁷⁵³ Cabe recordar que Gilbert Simondon —a partir de cuya noción de «individuación» hemos analizado la ontología subyacente a los procesos de regulación, asimilación, incorporación y centración orgánica— definía al individuo como «autoconstitución de una topología del ser que resuelve una incompatibilidad anterior a través de la aparición de una nueva sistemática»; lo que antes era tensión e incompatibilidad se convierte en estructura que funciona; la tensión fija e infecunda se convierte en organización de funcionamiento; la inestabilidad se conmuta en metaestabilidad organizada, perpetuada y estabilizada en su poder de cambio; el individuo es así una axiomática espacio-temporal del ser que compatibiliza datos antes antagonistas en un sistema de dimensión temporal y espacial», G. Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, op. cit., p. 389.

⁷⁵⁴ G. Canguilhem, «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 201.

necesidad traduce la existencia de un dispositivo de regulación»⁷⁵⁵. Dado que «la necesidad tiene como sede el organismo considerado en su totalidad, incluso cuando se manifiesta y satisface por vía de un aparato», dentro del organismo no hay, en rigor, exterioridad entre las partes. «El conocimiento de un organismo que tiene un anatomista es una especie de exhibición en la extensión», una consideración desde el punto de vista abstracto que aísla cada elemento y olvida la perspectiva del todo. Al contrario, el organismo viviente experimenta inmediatamente la copresencia de las partes desde el punto de vista de la totalidad. La conclusión de Canguilhem, por tanto, es que «la regulación social tiende hacia la regulación orgánica y la imita, sin por esto dejar de estar compuesta mecánicamente»⁷⁵⁶. De modo que la traslación organicista de lo vital a lo social se demuestra ilegítima.

Hemos concluido la ilegitimidad del paso de lo vital a lo social pretendida por la metáfora organicista. La relación entre ambas dimensiones, no obstante, tiene su principal escenario en la confrontación entre la normalización social y la normatividad vital. Este escenario no es otro que el de los vivientes singulares, en la medida en que interiorizan la pauta normalizadora o le ofrecen resistencia en virtud de la normatividad inmanente a su actividad vital. En esta clave se dirime el problema de la subjetividad en Canguilhem, cuyo planteamiento será retomado después con conclusiones si no diferentes, al menos complementarias, por parte de Michel Foucault. El aspecto que impide el acuerdo es la disociación entre la normalización y la subjetivación defendida por Canguilhem. Al contrario que Foucault, que insistió una y otra vez en que el poder no anula sino que es productor de subjetividad, Canguilhem se aferrará a su noción de normatividad vital para separar radicalmente entre las vidas singulares y los procesos de normalización. Si para Foucault el poder es inmanente a los procesos de subjetivación, Canguilhem siempre consideró la normalización una imposición externa que constriñe la creatividad normativa inmanente a la vida:

Pero basta con que un individuo se interrogue en una sociedad cualquiera acerca de las necesidades y las normas de esta sociedad y las impugne, signo de que esas necesidades y esas normas no son las de toda la sociedad, para que se capte hasta qué punto la necesidad social no es inmanente, hasta qué punto la norma social no es interior, hasta qué punto, al fin y al cabo, la sociedad, sede de disidencias contenidas o de antagonismos latentes, está lejos de plantearse como un todo⁷⁵⁷.

⁷⁵⁵ Ibid., p. 202.

⁷⁵⁶ Idem.

⁷⁵⁷ Ibid., p. 203.

En síntesis, si la representación de la sociedad como un organismo no está justificada, se debe en último término a que entraña un conflicto ineludible de normatividades, de desacuerdos con la normalidad social, ya se mantengan estos ocultos o se hagan patentes. Corresponde ahora estudiar los principales factores de normalización estudiados en la obra de Canguilhem, para así poder emitir un juicio más preciso sobre esta disociación radical entre la normalidad social y la normatividad vital. Este juicio, al mismo tiempo, sentará las bases para la valoración de la distinta posición que a este respecto adoptó Foucault.

III. 1. 1. 3. CRÍTICA AL PODER NORMALIZADOR DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Las ciencias son el principal elemento normalizador estudiado por Canguilhem. No en vano, la crítica al reduccionismo positivista que neutraliza lo patológico como una variación cuantitativa del estado normal, tema principal del *Essai* de 1943, puede ser interpretado desde esta perspectiva. En este texto, tal como analizamos en II.3.2, se propone un «arte de la medicina» que se ponga «del lado de la vida», en el presupuesto de que ninguna norma puede serle impuesta a la vida desde el exterior. La ciencia que Canguilhem valora como normalizadora, en cambio, es la que evalúa las prácticas normativas de la vida humana desde un punto de vista que no es inmanente a la propia vida y, en consecuencia, determina y neutraliza su normatividad. La ciencia corre el riesgo de encerrar lo normativo en sus juicios de normalidad y, en consecuencia, de neutralizar los valores individuales que están en el origen de las normas humanas. Esta neutralización es el signo de la etapa del saber que, tal como ya hemos comprobado en nuestra exposición de su crítica al positivismo, Canguilhem sitúa globalmente en el siglo XIX, periodo en la que se constituyen la biología, que propicia una revisión científicista de la práctica médica, así como la psicología y la sociología. Medicina, psicología y sociología son, pues, las tres principales jurisdicciones de las que se ocupa la investigación desarrollada por Canguilhem durante los veinte años que median entre el *Essai* y las *Nouvelles réflexions*. Su objetivo es caracterizarlas *genealógicamente* como estrategias que buscan fijar una normalidad humana. Para el profesor de la Sorbona, en tanto saberes que definen la normalidad del ser humano, homogeneizan la diversidad normativa de las singularidades biológicas, resultado de lo cual es una dicción unívoca sobre el hombre. Aunque dispersa en textos diversos,

esta hipótesis de investigación constituye el preámbulo de la genealogía de las ciencias humanas que Foucault desarrolló en toda su obra y en su docencia.

III. 1. 1. 3. 1. Tipificación social de la salud y la enfermedad

En lo que concierne a la medicina, la equivalencia positivista entre lo normal y lo patológico dominante durante el siglo XIX, al autorizar procedimientos de control y cálculo que inscriben la salud en una planificación política, refuerza la percepción de lo patológico como una «desviación en el cuerpo social»⁷⁵⁸. Como documenta Jean Starobinski, ya Virchow consideraba la medicina como una ciencia social⁷⁵⁹. Según Constant Canguilhem en su artículo de 1978 *Puissance et limites de la rationalité en médecine*, La expresión «medicina social» fue propuesta por el ortopedista francés Jules Guérin en 1848. A partir de entonces,

Desde el momento en que comenzó a denominarse «salud» lo que antes se llamaba «condición física y moral» de una población, la salud se consideró en sus relaciones con el poderío económico y militar de una nación. La salud de los individuos ya no era únicamente, según la definición de Leriche, «la vida en el silencio de los órganos»: era la vida en el ruido generado en torno a las estadísticas fundadas en controles. De manera correlativa, el cuerpo médico se convirtió en un aparato del Estado. Este aparato estaba encargado de desempeñar, en el cuerpo social, un papel de regulación análogo al que se le atribuía a la naturaleza en la regulación del organismo individual. Se comprende, pues, que la racionalidad de la investigación en la comunidad médica pudiera quedar oculta por la racionalización de la práctica médica en la sociedad civil⁷⁶⁰.

Como comprobaremos más adelante, el empleo de la estadística tuvo como efecto la creación de la población como objeto de saber y nuevo sujeto de la salud. La tesis recogida en el párrafo citado, no obstante, es susceptible a una cierta matización: como hemos comprobado en nuestra arqueología del sentido defensivo de la inmunidad, la idea de una patología externa que amenaza el medio interno, antes que remitir a los cuerpos individuales, es *epidémica* y, por lo tanto, social. Por consiguiente, la analogía de la regulación, si se comprende en los términos de la relación entre el agente patógeno y el

⁷⁵⁸ G. Canguilhem, «Poder y límites de la racionalidad en medicina», op. cit., 417-437, p. 429.

⁷⁵⁹ J. Starobinski, *Histoire de la médecine*, Rencontre-ENI, Paris, 1963, p. 45 [trad. esp. de F. Moreno, *Historia de la medicina*, Continente, Madrid, 1965, p. 53].

⁷⁶⁰ G. Canguilhem, «Poder y límites de la racionalidad en medicina», op. cit., p. 429.

medio interno, *no pasa del organismo individual al cuerpo social, como sostiene Canguilhem, sino más bien a la inversa.*

Salvando esta objeción, la genealogía de la práctica médica contemporánea evidencia que «[a] partir del momento en que *salud* se dijo del hombre por integrar una comunidad social o profesional, su sentido existencial fue ocultado por exigencias de contabilidad»⁷⁶¹. Lo patológico, en el marco de la valoración social de la enfermedad, se concibe como una *desviación*⁷⁶² o como un riesgo a evitar, y no como una experiencia vital individual. La especificidad de este fenómeno respecto a la precedente consideración epidémica de la enfermedad, radica en la normalización cuantitativa de la población hace del individuo *un caso* que sólo adquiere sentido como cifra del conjunto poblacional⁷⁶³. Esto propicia una *normalización de la salud*, que ya no es solamente «el silencio de los órganos sociales» en ausencia de epidemia. La salud pasa a identificarse con un comportamiento estadístico de la población, *lo cual viene a extender al plano del cuerpo social la equivalencia positivista entre lo normal y lo patológico* criticada en el *Essai* de 1943. Equivalencia contra la que Canguilhem reivindica el vitalismo de Bichat y su defensa de la irregularidad de los fenómenos vitales en comparación con la uniformidad de los fenómenos físicos: «Se trata de saber si, cuando nos referimos al ser vivo, debemos abordarlo como un sistema de leyes o como una organización de propiedades, si debemos hablar de las leyes de la vida o de un orden de la vida»⁷⁶⁴. El motivo de la reflexión de Canguilhem en el texto de 1951 del que procede esta cita, vuelve a ser la ambigüedad de Claude Bernard, que siempre osciló entre un rechazo de la cuantificación aplicada a las ciencias de la vida, y una epistemología basada en el primado del «tipo»: «Si la verdad es en el tipo, la realidad se encuentra siempre en el exterior de este tipo, del que difiere constantemente. Para el médico esta observación es muy importante. Es del individuo del que él se ocupa. No hay medicina del tipo humano, o de la especie humana»⁷⁶⁵.

⁷⁶¹ G. Canguilhem, «La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica», op. cit., p. 59.

⁷⁶² Término derivado de la estadística social, que en el discurso de las ciencias jurídicas es el antónimo habitual de «normalidad». Cfr. Diccionario

⁷⁶³ Lo patológico no es devuelto a los límites de la vida individual hasta el descubrimiento de los agentes infecciosos por parte de Pasteur y Koch En G. Le Blanc, *La vie humaine. Biologie et anthropologie chez Georges Canguilhem*, op. cit., p. 114.

⁷⁶⁴ «Il ne s'agit au fond de rien de moins que de savoir si, parlant du vivant, nous devons le traiter comme système de lois ou comme organisation de propriétés, si nous devons parler de lois de la vie ou d'ordre de la vie», G. Canguilhem, «Le normal et le pathologique», en Id., *La connaissance de la vie*, op. cit [trad. esp. cit., p. 185].

⁷⁶⁵ «Si l'on peut dire que la vérité est dans le type, la réalité est toujours en dehors de ce type et elle en diffère constamment. Or, pour le médecin, c'est là une chose très importante. C'est à l'individu qu'il a

En su artículo de 1951 sobre *Le normal et le pathologique*, Canguilhem valora esta posición como un retorno a la metafísica platónica: el «tipo» fija una normalidad ideal, a partir de la cual se perciben las excepciones efectivas, los accidentes individuales. El orden vital que su posición vitalista considera, al contrario, consiste en el surgimiento pluriforme de modos de vida que no requieren remitir a un «tipo» para adquirir un sentido⁷⁶⁶. La normalización científica sería tributaria de este modelo metafísico. Mediante su crítica genealógica, Canguilhem restaura las condiciones de posibilidad para la defensa de una normatividad plural que resista a la imposición de la normalización. A través de esta noción, la «normalización», Canguilhem vincula la crítica al reduccionismo positivista con una genealogía de la normalización social.

Que esta crítica se enmarca en un proyecto genealógico del proceso de normalización social puede ser demostrado si se atiende al contenido del manuscrito del curso que Canguilhem imparte en la Universidad de Estrasburgo entre 1942 y 1943, titulado *Les normes et le normal*⁷⁶⁷. En la medida en que la genealogía de la medicina remite a la normalización social de la salud y la enfermedad a través de formas de saber que tienen a la población como su objeto, la sociología es la disciplina que opera como paradigma de la normalización. El «tipo» de Bernard se convierte con la aplicación social de la estadística en un «tipo medio». El *Essai* de 1943, contemporáneo, por tanto, al curso universitario al que ahora hacemos referencia, problematizaba —como analizamos en II.3.2.7— si la teoría del «hombre medio» de Adolphe Quételet era el reflejo de la normatividad social⁷⁶⁸. Comprobamos que, en esas páginas, se dejaba una puerta abierta a que la media pudiera ser el reflejo de la dinámica normativa de la sociedad. En el curso impartido ese mismo año, sin embargo, encontramos una posición mucho más crítica con esa posibilidad, cuyo objeto

toujours affaire, Il n'est point le médecin du type humain, de l'espèce humaine ; il est le médecin d'un individu et d'un individu même qui est placé dans des conditions particulières», C. Bernard, *Principes de médecine expérimentale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 166.

⁷⁶⁶ G. Canguilhem, «Lo normal y lo patológico», op. cit., p. 187.

⁷⁶⁷ Nuestra referencia a este manuscrito será indirecta, a través del comentario de G. Le Blanc en *La vie humaine. Biologie et anthropologie chez Georges Canguilhem*, op. cit., pp. 130-140.

⁷⁶⁸ «Si bien es cierto que el cuerpo humano es en cierto sentido un producto de la actividad social [entrada de la historia en la vida que tematizará profusamente Foucault: G. V. A.], no es absurdo sin embargo suponer que la constancia de determinados rasgos, revelados por un valor promedio, depende de la fidelidad consciente o inconsciente a ciertas normas de vida. Naturalmente, en la especie humana la frecuencia estadística no sólo traduce una normatividad vital sino también una normatividad social. Un rasgo humano no será normal porque fuese frecuente, sino a la inversa: *sería frecuente por ser normal, es decir, normativo* en un género de vida dado... [cursiva mía: G. V. A.]», G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 120.

no es esta vez Quételet, sino el ensayo de Émile Durkheim *Les règles de la méthode sociologique* (1894)⁷⁶⁹.

III. 1. 1. 3. 2. Crítica a la concepción estática del «hecho social» (Durkheim)

Según Canguilhem, Durkheim procede a una identificación de lo normal a lo frecuente, y de lo patológico a lo raro. De la concepción de lo normal en términos de frecuencia estadística dimana una identidad entre la normalidad y la media. La identificación de la normalidad con la media estadística supone la repetición de una determinada frecuencia, que se convierte por ello en significativa y puede ser designada mediante un tipo abstracto (el tipo medio). El tipo medio, en suma, es la inducción de una regularidad significativa a partir de una frecuencia⁷⁷⁰. El argumento crítico de Canguilhem va a basarse en la noción de «utilidad». Si la normalidad estadística adquiere un valor normativo es porque es considerada *útil* y, por tanto, susceptible de ser preservada. Ello no obsta para que haya otras posibles variantes que sean aún más útiles y, por ende, también más normales. Con ello, Canguilhem denuncia que la identificación cuantitativa de lo normal y la media introduce implícitamente un valor social conservador, que Durkheim, para negar el carácter dinámico de la normalidad, tiene que justificar atribuyendo a la «tendencia social» la virtud de la autolimitación (que puede encontrarse de modo análogo en la «tendencia individual»)⁷⁷¹.

A este conservadurismo implícito, Canguilhem objeta que las estructuras biológicas o sociales solamente se conservan mediante su superación e integración⁷⁷². Es la misma tesis acerca de la salud orgánica como creatividad normativa sobre la que Canguilhem construye el *Essai* de 1943. En este caso, pues, sí se permite establecer una analogía entre el plano del organismo viviente y el de lo social, para colegir que toda estática social descansa sobre una dinámica social. La normalidad sociológica, por tanto, más que una

⁷⁶⁹ Nos ceñiremos a la obra comentada por Canguilhem en el citado curso de 1942-1943. Más adelante estudiaremos la tesis de la anomia sociológica, que en *Le suicide* (1897), es asimilada a la patología social.

⁷⁷⁰ Cfr. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007 [trad. esp. de C. de Champourcín, *La reglas del método sociológico*, F. C. E., México, 2001, pp. 125-139].

⁷⁷¹ G. Le Blanc en *La vie humaine. Biologie et anthropologie chez Georges Canguilhem*, op. cit., pp. 134.

⁷⁷² «Tout se passe comme si la conservation des structures biologiques ou sociales était un idéal en soi, comme si on ignorait que la vie et l'homme ne conservent qu'en dépassant et en intégrant», G. Canguilhem, Curso sobre «Les normes et le normal», citado por G. Le Blanc, *La vie humaine. Biologie et anthropologie chez Georges Canguilhem*, op. cit., p. 137.

inferencia empírica, deriva de un juicio normativo conservador del sociólogo. La transformación de las normas sociales en estructuras impone un modelo social trascendente a la pluralidad de normatividades sociales. En rigor, esta crítica podría hacerse extensible a todas las teorías culturales de la institución que, en su mayoría, están efectivamente inspiradas por un juicio normativo conservador, de lo que es caso paradigmático la antropología filosófica de Arnold Gehlen⁷⁷³. Canguilhem critica el discurso que considera lo social como un *dato* en lugar que como un constructo resultante de la conflictividad normativa interna a la sociedad:

Puede pensarse, sin necesidad de privilegiar por ello una concepción catastrófica de la evolución social, que la sociedad está *en crisis permanente*. Por ello, toda sociedad es un equilibrio necesariamente provisional obtenido por la composición de las fuerzas enfrentadas. La misma rivalidad que enfrenta una contra otra a las especies biológicas que no han sabido resolver del mismo modo el problema técnico de la utilización del medio, es el que enfrenta a las clases sociales rivales en su lucha por el poder [...]. La especie humana, de hecho, está siempre en búsqueda de su forma más propia de sociabilidad, a la que solamente puede tender a través de los conflictos que renacen incesantemente, que no son otra cosa que conflictos normativos, de organización de la vida [cursiva mía: G. V. A.]⁷⁷⁴.

Para Canguilhem, en suma, la crisis, es la forma misma de la sociedad, pero no en un sentido restaurador, que presupone la recuperación de la salud normal, como advertimos en la acepción médica del concepto tal como lo definió Reinhart Koselleck. Tampoco implica una revolución catastrófica: de ahí que la alusión al conflicto de clases no sea subsidiaria de un materialismo dialéctico. La crisis es la expresión de la conflictividad normativa

⁷⁷³ En *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Arnold Gehlen concibe la institución como el resultado de la «descarga» (*Entlastung*) instintiva del hombre. Al no poseer un medio ambiente circundante (*Umwelt*) como cualquier otro animal, la dotación natural del hombre no se adecúa inmediatamente a la infinitud de estímulos del mundo (*Welt*). Para compensar esta carencia estructural, se requiere la mediación de las instituciones, cristalización ritualizada de las respuestas *habituales* a un determinado estímulo o necesidad, que conforman el medio ambiente *cultural* del hombre. Cfr. A. Gehlen, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, trad. esp. de F.-G. Vevia Romero, Sígueme, Salamanca, 1977. La crítica de Canguilhem se fija en los efectos normalizadores de las instituciones naturalizadas como estructuras invariantes. Sin embargo, la teoría cultural de las instituciones capaz de considerar los hechos sociales en su condición de productos de la actividad social, no se aleja de su explicación de la creación de medios como correlato de la actividad vital.

⁷⁷⁴ «Mais on peut penser, sans privilégier une conception catastrophique de l'évolution sociale, que la société est un équilibre nécessairement provisoire obtenu par la composition des forces affrontées. La rivalité qui dresse l'une contre l'autre des espèces biologiques qui n'ont pas pu résoudre de la même façon le problème technique de l'utilisation du milieu dresse aussi l'une contre l'autre des classes sociales rivales dans la conquête du pouvoir [...]. En fait l'espèce humaine est à la recherche de sa forme propre de sociabilité et n'y tend qu'à travers des conflits sans cesse renaissants. Ces conflits sont proprement conflits de normes, d'organisation de la vie», G. Canguilhem, Curso sobre «Les normes et le normal», citado por G. Le Blanc, *La vie humaine. Biologie et anthropologie chez Georges Canguilhem*, op. cit., p. 137.

inmanente, y la *presuposición de la restauración de equilibrio*, ya sea desde una metáfora galénica o mediante analogía con la actividad de regulación orgánica, *no puede sino esconder una intención ideológica*. Merece la pena reproducir *in extenso* el pasaje en el que Canguilhem ilustra esta idea:

Hablar de sabiduría del cuerpo significa dar a entender que el cuerpo vivo se encuentra en permanente estado de equilibrio controlado, de desequilibrio contrabalanceado nada más éste se inicia, de estabilidad mantenida contra las influencias perturbadoras de origen externo, significa en pocas palabras que la vida orgánica es un orden de funciones precarias y amenazadas, *pero constantemente reestablecidas mediante un sistema de regulaciones*. [...] Sin embargo, Cannon no podía dejar de aplicar a su vez el concepto de homeostasis de manera de conferirle un poder de esclarecimiento de los fenómenos sociales y puso como título a su último capítulo: relaciones entre la homeostasis biológica y la homeostasis social. Pero el análisis de esas relaciones es un tejido de lugares comunes de sociología liberal y de política parlamentaria relativos a la alternancia [...] entre conservadurismo y reformismo. Como si esa alternancia [...] no fuese de hecho la expresión de la eficacia relativa de un régimen inventado para canalizar y amortiguar los antagonismos sociales, de una máquina política adquirida por las sociedades modernas para diferir, sin poder impedirla en última instancia, la transformación de sus incoherencias en crisis. *Si se observan las sociedades de la edad industrial cabe preguntarse si su estado de hecho permanente no sería la crisis, y si ese no sería un síntoma evidente de la ausencia en ellas de un poder de autorregulación* [cursiva mía: G. V. A.]⁷⁷⁵.

La ausencia de un poder de autorregulación, que como comentamos es la capacidad orgánica fundamental, es la principal prueba de la ilegitimidad de transferir a lo social las propiedades de la vitalidad orgánica. *La presuposición de la homeostasis es un modo de neutralizar, de despolitizar el conflicto ínsito a la convivencia social*. El modelo biopolítico que subyace a esta caracterización puede tener su reflejo filosófico tanto en la dialéctica entre orden y conflicto en Machiavelli, como a la luchas de las fuerzas por el poder en Nietzsche. En este último caso, la jerarquía resultante del conflicto de las fuerzas, concebida en diálogo con Wilhem Roux, era siempre provisional. En ese sentido, la dinámica social, concebida en estos términos, justifica la genealogía como metodología de investigación.

⁷⁷⁵ G. Canguilhem, «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», op. cit., pp. 208-8. Canguilhem se refiere al biólogo W. B. Canon, autor de *The Wisdom of the Body*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1932, obra en la que expone la teoría del tipo de regulaciones orgánicas denominadas *homeostasis*, en explícito diálogo con la noción de «medio interior» de Claude Bernard.

El privilegio otorgado por Durkheim a la solidaridad orgánica como el vínculo constitutivo de la solidaridad en detrimento de la conflictividad, se deriva de un prejuicio contrario a la vitalidad. Lo que Canguilhem se propone, al contrario, es interrogar la sociabilidad a la luz de la vitalidad. Al contrario que Durkheim, el vínculo social no dimana de la coordinación sincrónica de las diversas estructuras, sino en los conflictos diacrónicos que están en el origen de la negación de normas y de la invención de normas nuevas. De nuevo, en esta oposición crítica a la estática social del que es uno de los padres fundadores de la disciplina sociológica, encontramos el germen de la metodología genealógica en los años setenta por Foucault. Canguilhem sustituye así un método sociológico ocupado en encontrar las claves normativas que permiten la integración, por un método histórico atento a los conflictos normativos que están en el origen de las normas sociales. No a otra cosa denominamos, tras Foucault, con el término genealogía.

En relación a lo anterior, ¿cómo podemos explicar que en el *Essai* de 1943 se sugiera que la teoría del «hombre medio» de Quételet pudiera ser la expresión de la normatividad social, mientras que la inducción de la normalidad tipo a partir de la frecuencia teorizada por Durkheim es contemporáneamente criticada por introducir subrepticamente un valor conservador en la decisión del sociólogo? Como hemos sugerido anteriormente, Canguilhem critica una concepción estática del hecho social como un dato, resultado del olvido de la actividad vital que lo produjo en un plano diacrónico. La normalización es la expresión de la asunción subjetiva de esa norma desligada de la actividad vital. Su propósito, por tanto, es evidenciar que todo hecho social procede de la vitalidad del viviente. Su propósito, como ya señalamos al confrontar las tesis del *Essai* con las de la *La structure du comportement* de Merleau-Ponty, es cimentar una teoría de la cultura o una «antropología filosófica» biológicamente fundamentada. Para aclarar este propósito, es necesario entender el significado que adquiere la noción de «medio» (*milieu*).

En la antropología filosófica y la teoría de la construcción social de la realidad, el medio es el resultado de la exteriorización de una acción social como «hecho social»⁷⁷⁶, que es consolidado institucionalmente y preservado mediante la interiorización

⁷⁷⁶ Émile Durkheim fue el primero en caracterizar el «hecho social» por su exterioridad coercitiva respecto a las conciencias individuales. La norma social, así, es trascendente e imperativa en relación a los sujetos. Cfr. al respecto el primer capítulo de *Las reglas del método sociológico*, op. cit., «¿Qué es un hecho social?», pp. 38-52.

subjetiva⁷⁷⁷. El acento en Canguilhem, en cambio, está puesto en el sentido contrario: el medio nace como resultado del «recentramiento» (*recentrement*) del espacio exterior por parte de la actividad del viviente⁷⁷⁸. El viviente individualiza así el mundo externo, lo incorpora a su comportamiento, a su *allure*⁷⁷⁹. Que el espacio sea «centrado» significa que es estructurado en función de la normatividad del viviente. Con anterioridad, demostramos que este término —que en Canguilhem es sinónimo de la «regulación» biológica—, es un préstamo procedente de *Die Aufbau des Organismus* de Kurt Goldstein. Mostramos asimismo, cómo esa comprensión de la «centración» o «regulación» orgánicas tenían su precedente filosófico en la «asimilación» o «incorporación» que Nietzsche concibió en diálogo con la patología celular de Virchow, la embriología de Roux, y la noción de «medio interno» de Bernard, entre otros. Estas funciones análogas implican que el sentido del medio externo viene dado de su asimilación corporal. La «centración», pues, es la configuración del medio a partir de la norma o de la necesidad del organismo desde el punto de vista de su totalidad⁷⁸⁰. Como resultado, el medio es relativo a la individuación de cada organismo. Ello implica que, frente a las explicaciones teleológicas de la adaptación (como adecuación a la finalidad externa heterónoma marcada por el medio ambiente), el viviente tiene la iniciativa de su propia individuación. El hombre, así, es *sujeto* de su medio, en el sentido de que lo crea o, más bien, se crea en el proceso mismo de subjetivación, por el cual queda sujeto a ese mismo medio que crea: «en un medio humano, no cabe duda de que el hombre está sometido a un determinismo. Pero aquello que le determina son las creaciones artificiales cuyo espíritu de invención, que las trajo a la

⁷⁷⁷ Término empleado por T. Berger y N. Lukmann: tras la construcción de la sociedad como realidad objetiva por institucionalización y legitimación, se da el proceso de internalización del que resulta la realidad subjetiva de la sociedad. cfr. *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, op. cit., pp. 164-226.

⁷⁷⁸ Término que, como estudiamos, es un préstamo de K. Goldstein, *Die Aufbau des Organismus* de Kurt Goldstein, op. cit.

⁷⁷⁹ Cfr. G. Canguilhem, «Le vivant et son milieu», en Id. *La connaissance de la vie*, op. cit., pp. 129-154 [«El viviente y su medio», en *El conocimiento de la vida*, trad. esp. cit., 151-182]. Este artículo es el texto de una conferencia pronunciada en 1947 en el Collège philosophique de Paris.

⁷⁸⁰ G. Le Blanc nota que Canguilhem adopta esta teoría de von Uexküll, concretamente de su *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein bilderbuch unsichtbarer Welten*, de 1934. Cf. G. Le Blanc, *La vie humaine. Biologie et anthropologie chez Georges Canguilhem*, op. cit., p. 178. Canguilhem analiza la noción de Umwelt en von Uexküll en «Le vivant et son milieu», op. cit., p. 144 [trad. esp. cit., p. 169].

existencia, se ha alienado [trad. modificada: G. V. A.]»⁷⁸¹. Es decir, el medio es inmanente al proceso de subjetivación⁷⁸².

Todo ello no implica un reduccionismo naturalista. Se trata más bien de trazar una continuidad entre el carácter intrínsecamente técnico de la vida humana («el hombre no conoce el medio físico puro»⁷⁸³) y su normatividad biológica. El medio es a la vez vital y técnico, biológico y social. No en vano, en referencia a la noción darwiniana de «medio», Canguilhem llega a hablar de una concepción *biogeográfica*⁷⁸⁴. Este será el sentido creativo que algunas corrientes de pensamiento contemporáneo quieren dar al término biopolítica, en un sentido afirmativo⁷⁸⁵. La imbricación del medio en la vida y la consecuente reformulación de la geografía desde el punto de vista de la normatividad vital ya había sido anunciada programáticamente en el *Essai* de 1943, precisamente en el capítulo dedicado a la teoría del hombre promedio de Quételet: «Incluso si es función del medio ambiente, en cierto sentido es necesario considerar al medio ambiente geográfico como el producto de la actividad humana. El hombre es un factor geográfico y la geografía está totalmente impregnada de historia a través de las técnicas colectivas»⁷⁸⁶. Más adelante en el párrafo, el autor apela a la escuela de geografía de La Blanche al precisar que un

⁷⁸¹ «Dans un milieu humain, l'homme est évidemment soumis à un déterminisme, mais c'est le déterminisme de créations artificielles dont l'esprit d'invention qui les appela à l'existence, s'est aliéné», G. Canguilhem, «Le vivant et son milieu», op. cit., p. 142 [trad. esp. cit., p. 197].

⁷⁸² De hecho, seguramente por influencia de von Uexküll, quien extiende la actividad configuradora de medio (el comportamiento) al «animal sujeto», siendo célebre el ejemplo de la garrapata (*Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 1909, § 1), en la conferencia de 1947 titulada *El viviente y su medio*, Canguilhem la subjetividad no es endémica del viviente humano, sino un valor vital correlativo a la individuación biológica que se prolonga en la configuración del medio. La posibilidad de configurar el medio es uno de los rasgos constitutivos de la subjetividad, pero no es endémico de la condición humana. El rasgo específico de la especificidad humana radica en la conciencia de la precariedad de la propia vida a través de la enfermedad, que es la formulación biomédica de la conciencia existencial de la propia finitud.

⁷⁸³ «L'homme ne connaît pas le milieu physique pur», en G. Canguilhem, «Le vivant et son milieu», op. cit., p. 142 [trad. esp. cit., p. 197].

⁷⁸⁴ «El medio en el que Darwin se representa la vida del viviente es un medio biogeográfico [trad. modificada: G. V. A.]» [«Le milieu dans lequel Darwin se représente la vie du vivant, c'est un milieu biogéographique»], *ibid.*, p. 138. En el artículo comentado, Canguilhem dialoga con la Escuela de geografía francesa, en particular con Vidal de la Blanche, Ratzel y Louis Poirier. Su tesis es que «el hombre se convierte, en tanto ser histórico, en un creador de configuración geográfica, deviene un factor geográfico [trad. modificada: G. V. A.]» [«L'homme devient ici, en tant qu'être historique, un créateur de configuration géographique»], *ibid.*, p. 142..

⁷⁸⁵ Ya hemos mencionado como en *Bíos*, Esposito finaliza invocando la «normatividad vital de Canguilhem como referencia para pensar una política de la vida, en la que la relación entre ambos términos sea de inmanencia y no de exterioridad recíproca. Igualmente, Toni Negri y Michael Hardt basan su propuesta biopolítica en una confianza análoga en la capacidad constituyente de la vida, siempre renovadora de las formas constituidas, mediante el «devenir príncipe de la multitud». Cfr. una síntesis de las propuestas de una biopolítica afirmativa en L. Bazzicalupo, *Biopolítica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma, 2010, pp. 91-107.

⁷⁸⁶ G. Canguilhem, «Ensayo acerca de algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 119.

rasgo humano no es normal por ser frecuente, sino frecuente por normal, «es decir, normativo en un género de vida dado, tomando las palabras género de vida en el sentido que le dieron los geógrafos de la escuela de Vidal La Blanche»⁷⁸⁷.

La noción de «medio» y los ejemplos de la geografía sirven así a Canguilhem como paradigma para refutar la versión conservadora de la normalidad sociológica. La geografía no es la ciencia que describe el medio natural dado, sino que el medio es el producto de una actividad vital. El medio, desde este punto de vista, está siempre abierto y sujeto a modificación como resultado de los conflictos entre normatividades sociales. Al igual que para toda la tradición dialéctica, para Canguilhem la naturaleza no viene dada, sino que es un producto de la actividad vital. La novedad reside en que la mediación técnica del trabajo es interpretada desde el punto de vista de la normatividad vital, de modo que, tras la tendencia del espíritu hacia el señoreamiento absoluto sobre la naturaleza, Canguilhem ubica la individuación biológica. Como asevera Le Blanc, la historia de las normas vincula, a partir del proceso de individuación, al ser humano con la vida, a la antropología con la biología⁷⁸⁸.

III. 1. 1. 3. 3. Normalización y assujettissement en el sistema productivo: el prelude de la genealogía del poder disciplinario

Los textos que Canguilhem dedicó a la condición laboral contemporánea son, en nuestro parecer, los que arrojan un análisis más nítido de su forma de entender la problemática relación entre las normas sociales y la normatividad vital. Aunque la relevancia historiográfica de su obra y magisterio suele limitarse a destacar su epistemología histórica de las ciencias de la vida, sus tesis relativas a la confrontación de normalización y normatividad en el espacio social del trabajo han sido reconocidas como un gozne crucial para el desarrollo de la principal teoría sociológica francesa de la segunda mitad del siglo XX⁷⁸⁹. Ya en la conferencia *Machine et organisme*, impartida en el curso académico 1946/1947 en el Collège Philosophique, Canguilhem sugiere que con el taylorismo se produjo una subordinación del viviente a las normas de producción por él mismo

⁷⁸⁷ Ibid., p. 120

⁷⁸⁸ G. Le Blanc, *La vie humaine. Biologie et anthropologie chez Georges Canguilhem*, op. cit., p. 190.

⁷⁸⁹ Hemos mencionado ya, en el capítulo I, cómo Foucault destaca la importancia de la epistemología de Canguilhem para una cierta tradición sociológica francesa, cuyos principales componentes son Pierre Bourdieu y Claude Passeron. La obra en la que esa influencia es en mayor medida explicitada es P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon, J. -C. Passeron, *Le métier de sociologue*, Mouton-Bordas, Paris, 1968.

conformadas. Canguilhem parece defender en este texto una teoría clásica de la alienación del sujeto normativo bajo el yugo de la normalización de las relaciones de producción. Pese a que la técnica es una actividad propiamente vital⁷⁹⁰, la autonomización de la máquina somete la vida a su ritmo⁷⁹¹. Canguilhem retoma esta imagen clásica de la alienación a partir de la obra de Georges Philippe Friedmann *Problèmes humains du machinisme industriel* (1946)⁷⁹²: «con Taylor y los primeros teóricos de la racionalización de los movimientos de los trabajadores, vemos cómo el organismo humano se alinea, por decir así, sobre el funcionamiento de la máquina [trad. modificada: G. V. A.]»⁷⁹³. También en el pasaje anteriormente citado de *Le vivant et son milieu*, al referirse al determinismo heterónimo en el que acaban desembocando los hechos sociales, Canguilhem alude a la obra de Friedmann como análisis de la subordinación de la actividad humana al medio maquinal. La subjetividad es reducida a los gestos imprescindibles para la producción y, en consecuencia, la individualidad se diluye en una homogeneidad *conductual*. Este enfoque de la normalización, que contempla sus efectos en la gestualidad corporal, es el preludio de la genealogía del poder disciplinario elaborada en el primer quinquenio de la década de lo setenta, y que Foucault define como una «anatomo-política de los cuerpos» que, igualmente, tiene la finalidad de optimizar la eficiencia del trabajo.

Ahora bien, tanto en este artículo como en el que dedicó exclusivamente al libro de Friedmann, *Milieu et normes de l'homme au travail* (1947)⁷⁹⁴, Canguilhem no sólo contempla la normalización desde el punto de vista de la determinación del hombre por parte del medio laboral, sino también la resistencia ejercida por el hombre al medio:

Empujada hasta los límites extremos de su ambición, la psico-técnica de los ingenieros que surgió de las ideas de Taylor, llega hasta el punto de considerar como centro de resistencia irreductible la originalidad que confiere al hombre el sentido de sus valores. El hombre, aunque esté subordinado a la máquina, no puede captarse como máquina⁷⁹⁵.

⁷⁹⁰ Canguilhem considera la técnica como continuación de la vida. La interrupción es responsabilidad de la ciencia, cfr. G. Canguilhem, «Machine et organisme», en Id., *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 127.

⁷⁹¹ Como por otro lado ya había advertido Nietzsche en «Die Maschine als Lehrerin», *Der Wanderer und seine Schatten*, § 218.

⁷⁹² G. P. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Gallimard, Paris, 1946 [trad. esp. de M. E. Vela, *Problemas humanos del maquinismo industrial*, Sudamericana, Buenos Aires, 1956].

⁷⁹³ G. Canguilhem, «Machine et organisme», en Id., *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 126 [trad. esp. cit., «Máquina y organismo», op. cit., 147].

⁷⁹⁴ G. Canguilhem, «Milieu et normes de l'homme au travail», *Cahier Internationaux de Sociologie*, 3 (1947), pp. 120-136.

⁷⁹⁵ «Poussée jusqu'aux limites extrêmes de son ambition, la psycho-technique des ingénieurs, issue des idées de Taylor, arrive à saisir comme centre de résistance irreductible la présence en l'homme de sa

Canguilhem sostiene la irreductibilidad del valor subjetivo a las múltiples formas de alienación producida por la objetivación y normalización del medio humano. Esta irreductibilidad reside, precisamente, en la posibilidad siempre latente de que la normatividad del viviente humano redescubra en la normalidad objetivada su propia producción. Dicho de otro modo, siempre es posible que el viviente recree el medio a través de su centración y de su valoración desde el punto de vista de las necesidades del organismo. Por lo tanto, Canguilhem sostiene la latencia de una *resistencia* potencial basada en la normatividad vital. La subjetividad nunca se diluye por completo en el medio socio-económico. Antes bien, la subjetividad tiene siempre en su mano la posibilidad de disolver y recrear el medio. De la lectura del artículo *Milieu et normes de l'homme au travail*, podría incluso desprenderse que la subjetivación se conquista en la resistencia a la disolución del sí-mismo en el medio: la resistencia lleva la pauta normativa de la subjetividad. Del mismo modo que, en el plano biológico, el organismo se individualiza en la constante respuesta normativa a la interacción con el medio, en el plano social la subjetivación equivale a la resistencia constante a la normalización del medio. Y, paralelamente, al igual que la individuación coincide con la duración vital, también la subjetivación sería la expresión de la actividad vital en su dimensión social.

Desde esta perspectiva, la historia del viviente humano es revisitada como una historia de resistencia a la disolución de la subjetividad en los procesos de normalización. Canguilhem reformula así el problema de la emancipación en los términos definidos por la dialéctica entre normatividad y normalización. La resistencia es el recentramiento autónomo del medio, que rechaza por tanto la imposición heterónoma del mismo. En el ámbito de la subordinación a las normas técnicas impuestas por la racionalidad económica, que tienen como efecto la fragmentación de la subjetividad, Canguilhem sostiene, en referencia a la obra de Friedmann, que la resistencia del hombre a los esfuerzos de los ingenieros y de la psicotécnica para optimizar la velocidad y la eficiencia de sus movimientos se basa en la experiencia de sí mismo como totalidad. A ese respecto Yves Schwartz⁷⁹⁶ ha analizado pormenorizadamente el análisis del comentario de Canguilhem al

propre originalité sous forme du sens des valeurs. L'homme, même subordonné à la machine, n'arrive pas à se saisir comme machine», G. Canguilhem, «Le vivant et son milieu», op. cit., p. 142 [trad. esp. cit., p. 167].

⁷⁹⁶ Y. Schwartz, «Une remontée en trois temps: Georges Canguilhem, la vie, le travail», en AA. VV., *Actes du Congrès International de philosophie des sciences, vol. I, Épistémologie*, op. cit., pp. 305-322.

célebre *dictum* de Taylor «no se os pide que penséis»⁷⁹⁷. Según sostiene en el artículo de 1947, siempre hay pensamiento del trabajador, incluso en la más severa de las situaciones de constricción productiva. Aunque el paso de este pensamiento oculto a la verbalización pública, y de su potencial subversivo al acto sean improbables, siempre son posibles⁷⁹⁸. Desde esta lectura, Canguilhem muestra su apoyo a la propuesta de Friedmann de una revolución consistente en la sustitución de la lógica de la rentabilidad por la cual la vida se subordina a la máquina, por una lógica de la viabilidad según la cual sea la máquina la que se adapte a las normas biológicas y psicológicas del hombre⁷⁹⁹.

En esta misma línea, es obligado considerar el diálogo de Canguilhem con la obra de Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*⁸⁰⁰. El motivo principal de la obra de Schwartz es la crítica a la función «adaptativa» del trabajo. Con ello, Schwartz remite al trabajo que impele a la adopción y reproducción fidedigna de una determinada norma. Partiendo de la premisa canguilhemiana de que la vida es actividad de oposición a la inercia y a la indiferencia mediante una creatividad que desborda continuamente la norma, Schwartz califica esta forma de trabajo como patológica: «identificar el trabajo con el trabajo prescrito conllevaría poblar la esfera de la producción material de trabajadores exclusivamente *enfermos* [cursiva mía]»⁸⁰¹. La descripción del mecanismo clásico de

⁷⁹⁷ G. Canguilhem, «Milieux et normes de l'homme au travail», op. cit., p. 125 y sigs.

⁷⁹⁸ Y. Schwartz, «Une remontée en trois temps: Georges Canguilhem, la vie, le travail», op. cit., p. 319-320.

⁷⁹⁹ «A partir de ahí, el examen sistemático de las condiciones fisiológicas, psicotécnicas e incluso psicológicas en el sentido más general de la palabra [...] ha conducido a una inversión que ha llevado a Friedmann a llamar como una revolución ineluctable la constitución de una técnica de adaptación de las máquinas al organismo humano. En su parecer, esa técnica es el redescubrimiento de los procedimientos totalmente empíricos por los cuales los pueblos primitivos han buscado siempre adaptar sus herramientas a las normas orgánicas, en una acción eficaz y económica desde el punto de vista biológico. Es decir, una acción donde el valor positivo de la apreciación de las normas técnicas esté situado en el organismo que, trabajando, se defiende espontáneamente contra toda subordinación exclusiva de lo biológico a lo mecánico [trad. esp. cit. modificada, pp. 147-8: G. V. A.]» [«À partir de là, l'examen systématique des conditions physiologiques, psycho-techniques et même psychologiques au sens le plus générale du mot [...] a conduit à un renversement qui amène Friedmann à appeler comme une révolution ineluctable la constitution d'une technique d'adaptation des machines à l'organisme humain. Cette technique lui paraît être, du reste, la redécouverte savante des procédés tout empiriques par lesquels les peuplades primitives ont toujours cherché à adapter leurs outils aux normes organiques d'une action à la fois efficace et biologiquement économique, c'est-à-dire d'une action où la valeur positive d'appréciation des normes techniques est située dans l'organisme au travail, se défendant spontanément contre toute subordination exclusive du biologique au mécanique», G. Canguilhem, «Machine et organisme», op. cit., p. 126].

⁸⁰⁰ Y. Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, présentation de G. Canguilhem, Messidor/Éditions Sociales, Paris, 1988.

⁸⁰¹ Ibid., p. 440. Richard Sennett ha estudiado este mismo efecto patológico del capitalismo industrial en el capítulo 2 de su *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton and Company, New York, 1998 [trad. esp. de M. Vidal, *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2006 (9ª), pp. 32-46]. La intención de Sennett, no obstante, es mostrar que la supuesta liberalización de esa patológica normalización conlleva nuevos y más pregnantes efectos alienantes.

alienación laboral en términos de enfermedad da cuenta del diálogo entablado con la filosofía de Canguilhem. La posibilidad latente de resistencia defendida por éste tiene su eco en la obra de Schwartz en su reflexión sobre la capacidad de creación de «micro-normas». Producto de la creatividad individual, al no contradecir las reglas prescritas, estas micro-normas permiten una pervivencia de la vitalidad en el trabajo. De este modo la lógica técnico-económica es *recentrada* en función de la normatividad inmanente al viviente humano. Schwartz reformula la oposición entre la normalización fisiológica y la normatividad de cada viviente singular —«si se puede hablar del hombre normal, determinado por el fisiólogo, es porque existen hombres normativos, hombres para quienes es normal hacer quebrar las normas e instituir normas nuevas»⁸⁰²— en el contexto de las relaciones de producción: «Podríamos retomar la frase de Canguilhem: si existen normas sociales de producción, es porque existen fuerzas productivas para las cuales es normal quebrar las normas. Solamente hay normas para aquellos seres para los que nada está dado de antemano: sin esta disposición constitutiva, la idea de norma social no tendría ningún sentido»⁸⁰³.

Según la lectura de las tesis de Canguilhem propuesta por Schwartz, la norma social está condicionada por la creatividad normativa de los sujetos que se someten a ella. En la medida en que los sujetos normativos son previos a su sujeción a la norma social, esta será constitutivamente inestable. La norma social no produce subjetividad, como defenderá después Foucault, sino que la subjetividad re-crea la norma prescrita y, por ello, preserva siempre, al menos en potencia, su autonomía: «esta norma no puede hacer olvidar de golpe que es el resultado de su triunfo en una confrontación vivida en primera persona, en presente, en una coyuntura singular»⁸⁰⁴. El sujeto no es el resultado de un sometimiento a la norma, como lo será en Foucault, sino que la norma debe someterse a la valoración individual, ya que sólo se materializa en la medida en que es vivida en primera persona. El soporte de la normalidad, en suma, es la normatividad que la suscita (en origen) y, a la vez, la puede contestar. La sumisión a la norma, como en todos los relatos sobre el origen de la cultura, es resultado del olvido de las condiciones de institución de la normalidad; y la

⁸⁰² G. Canguilhem, *Ensayo concerniente a algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico*, op. cit., p. 124.

⁸⁰³ «On pourrait reprendre la phrase de Canguilhem: s'il existe des normes sociales de production, c'est parce qu'il existe des forces productives pour qui il est normal de faire craquer les normes. Il n'y a de norme que pour des êtres pour lesquels rien n'est absolument donné d'avance; sans cette disposition constitutive, l'idée de norme sociale n'aurait absolument aucun sens», Y. Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, op. cit., p. 706.

⁸⁰⁴ «Mais du coup, cette norme ne peut faire oublier qu'elle a été vécue en première personne, au présent, comme confrontation réussie dans une conjoncture singulière», idem.

discusión de la normalidad, que en principio es siempre subjetiva, consiste en una interrogación de la normalidad: la genealogía, en consecuencia, es la actitud crítica emancipadora inherente a la subjetividad en la medida en que es considerada anterior a la asunción de la norma⁸⁰⁵.

En síntesis, la conciencia de la co-construcción de las normas sociales por parte de los sujetos limita la noción de adaptación y potencia la capacidad creativa de los sujetos. Al igual que en la individuación biológica, en la que el organismo recrea el medio en la misma medida en que se adapta a él —lo contrario sería considerar el medio como un «hecho físico», no bio-lógico⁸⁰⁶— el sujeto tiene siempre en su poder la delimitación y estructuración de su campo de experiencia. La perspectiva social, como se demuestra en el primer capítulo de las *Nouvelles réflexions*, no debe ser reducida a la perspectiva vital, sino que debe ser considerada un aspecto (*allure*) original de la vida. La genealogía de las normas sociales no busca retrotraerlas a su origen biológico. Su objetivo es hacer de la normalización la verdad de la perspectiva social, permitiendo el reconocimiento de la normalidad como la consolidación olvidada de la normatividad social. Ello solo es posible una vez se toma conciencia de la posibilidad de la separación de la normatividad subjetiva respecto a la normalidad externa. Solamente la falsa convicción de la anterioridad y la exterioridad de lo social respecto a lo subjetivo hacen de la adaptación el valor social absoluto. En ese caso,

La definición psico-social de lo normal por lo adaptado entraña una concepción de la sociedad que la asimila subrepticia y abusivamente a un medio ambiente, es decir, a un sistema de determinismos, cuando en realidad es un sistema de coacciones [...]. Definir la anormalidad por la inadaptación social significa aceptar en mayor o menor medida la idea de que el individuo debe suscribir el hecho de determinada sociedad y, por lo tanto, acomodarse a ella como a una realidad que, al mismo tiempo, es un bien. [...] nos parece legítimo poder rechazar este tipo de definición, sin ser tachados de anarquistas⁸⁰⁷.

⁸⁰⁵ De hecho, este planteamiento abre un interrogante que habremos de contestar a la hora de examinar la investigación foucaultiana: ¿quién es el genealogista, quién tiene derecho a hacer genealogía si la subjetividad es un correlato de las relaciones de poder instituidas? Podemos seguramente aventurarnos a interpretar que, en el contexto de la respuesta de Canguilhem, emulada por Yves Schwartz, se buscaba dotar al singular cualquiera de una cierta autonomía normativa que no obligara a remitir la responsabilidad de la emancipación a una élite ilustrada o revolucionaria.

⁸⁰⁶ «[...] el medio ambiente es considerado como un hecho físico y no como un hecho biológico, como un hecho constituido y no como un hecho que debe ser constituido. [...] el organismo no se encuentra arrojado en un medio ambiente al cual tiene que plegarse, sino que estructura su medio ambiente al mismo tiempo que desarrolla sus capacidades en cuanto organismo», Cfr. G. Canguilhem, «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 229.

⁸⁰⁷ Ibid., p. 228.

La pregunta que cabe hacerse en este punto, y que va a dar pábulo a la alternativa foucaultiana, es si es legítimo sostener la anterioridad de la normalidad social sin ser tachado de conservador. Porque esa será la posición de Foucault. El contraste con su enfoque va a dejar en evidencia que pese a la supuesta simultaneidad de la normatividad y el medio, clara en la relación biológica de regulación en la que hemos basado la individuación biológica, en el plano social Canguilhem sí presupone una anterioridad de la autonomía subjetiva respecto al medio o la normalidad social.

III. 1. 1. 4. NORMALIDAD SOCIAL Y AUTONOMÍA NORMATIVA: EL PROBLEMA DE LA RESISTENCIA ENTRE CANGUILHEM Y FOUCAULT

La relevancia de la reflexión de Canguilhem radica en haber reformulado el problema de la emancipación en términos de normalidad y normalización que transformarán toda la sociología crítica desarrollada en Francia a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Para comprender las coordenadas del problema, baste decir que Foucault privilegiará la eficacia de las normas sociales frente a las respuestas normativas producidas a nivel individual. La comprensión foucaultiana de la normalización coincidirá en buena medida con la de Canguilhem, al menos en su versión disciplinaria, que designará con el neologismo «normación», para distinguirlo de la normalización biopolítica. Para Foucault, la «normación» fija una norma arbitraria a partir de la cual se distingue entre lo normal y lo anormal. Dicha norma responde a una finalidad, a un interés, fundamentalmente la racionalidad económica. La normatividad ínsita a dicha racionalidad, por tanto, busca limitar la autonomía normativa de los que se sujeten a ella, a fin de garantizar el orden e incrementar la eficacia. Hasta aquí, la explicación foucaultiana coincide con la de Canguilhem. La diferencia estriba en la plausibilidad de la resistencia normativa, posibilidad siempre posible según este último. Desde la perspectiva de Foucault, en cambio, esa reserva normativa inalienable (imposible de normalizar) postulada por Canguilhem no puede sino considerarse un presupuesto acrítico, puesto que, como expresa el término francés *assujettissement*, la sujeción a las normas constituye la subjetividad de los individuos. Dicho de otro modo, no puede postularse un reservorio normativo, como postula Canguilhem, porque la normatividad subjetiva es normalizada en la relación de sujeción: «en vez de preguntar a unos sujetos ideales qué cedieron de sí

mismos o de sus poderes para dejarse someter, es preciso investigar la manera en que las relaciones de sometimiento pueden fabricar esos sujetos»⁸⁰⁸. Las relaciones de poder, que, como analizaremos, son pensadas en clave normacional y normalizadora, no son negativas, no se limitan a destruir o neutralizar la subjetividad de los que están sujetos a ellas sino que, al contrario, son creadoras de subjetividad.

La transgresión de las normas existentes es para Foucault una imposibilidad. Podría argumentarse que, aun aceptando la premisa de que el sujeto no preexiste sino que es una creación de las normas, conserva la posibilidad de comprender su pertenencia a ellas. Esta tesis concede al conocimiento la capacidad de comprender la pertenencia al entramado normativo de lo social, lo cual permitiría la creación una subjetividad no heterónoma. En la versión de esta tesis sostenida por Pierre Bourdieu, el conocimiento de las reglas sociales no permite una liberación de las reglas —lo cual estaría de acuerdo con la posición de Foucault—, pero sí hace posible una estrategia dentro del juego social que establecen⁸⁰⁹. No en vano, esta es una de las pocas opciones de resistencia normativa a la normalización reconocidas por Foucault: en el breve ensayo *Pierre Boulez, l'écran traversé* (1982), atribuye al compositor el mérito de valorar la importancia de un pensamiento que no se limite a ser subsidiario de la práctica musical: «del pensamiento, esperaba precisamente que le permitiera hacer algo distinto a lo que hacía»⁸¹⁰. El pensamiento es lo que permite que la práctica no se limite a seguir las normas (las reglas) del funcionamiento técnico. El pensamiento permite renovar las reglas y, con ello, innovar en la práctica. Al igual que Bourdieu, Foucault no defiende la posibilidad de trasgredir las reglas de la práctica musical sino de crear nuevos espacios de libertad en su interior⁸¹¹.

Las otras dos posibilidades de resistencia normativa que Foucault llegó a sugerir son la amistad y la sublevación. En *De l'amitié comme mode de vie*, la amistad es presentada como un modo de vida, un *ethos* cuya singularidad puede ser renuente a los mecanismos

⁸⁰⁸ «Plutôt que de demander à des sujets idéaux ce qu'ils ont pu céder d'eux-mêmes ou de leurs pouvoirs pour se laisser assujettir, il faut chercher comment les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets», M. Foucault. «Il faut défendre la société», *Annuaire de Collège de France, 76e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1975-1976*, Paris, 1976, pp. 361-366, p. 361 [compilado en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 187, pp. 124-130, p. 124 [trad. esp. de H. Pons, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, Akal, Madrid, 2010, «Resumen del curso», pp. 227-232, p. 227].

⁸⁰⁹ Cfr. P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Minuit, Paris, 1982 [trad. esp. de T. Kauf, *Lección sobre la lección*, Anagrama, Barcelona, 2002].

⁸¹⁰ «De la pensée, il attendait justement qu'elle lui permette de faire autre chose que ce qu'il faisait», M. Foucault, «Pierre Boulez, l'écran traversé», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, n° 205, pp. 1038-1041.

⁸¹¹ «[Boulez] demandait d'ouvrir dans le jeu si réglé, si réfléchi qu'il jouait, un nouvel espace libre», idem.

disciplinarios⁸¹². Ejemplificada en su variante homosexual, la amistad puede generar sistemas de relación cuya posibilidad no es contemplada por la normalidad social:

los códigos institucionales no pueden validar esas relaciones de intensidades múltiples, colores variables, movimientos imperceptibles, formas que cambian. Estas relaciones hacen cortocircuito al introducir el amor allí donde debería estar la ley, la regla o el hábito. [...] Hay que hacer aparecer lo inteligible sobre el fondo de la vacuidad y negar así una necesidad, para lograr así pensar que lo que existe está lejos de llenar todos los espacios de lo posible. Se trata de convertir en un desafío indomeñable la pregunta sobre aquello a lo que podemos jugar, y sobre cómo inventar un juego [traducción mía: G. V. A.]⁸¹³.

Ya en su célebre respuesta a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?» Foucault había cifrado en la denuncia y transgresión de los límites históricos de apariencia necesaria uno de los deberes de la tarea crítica⁸¹⁴. En este caso, aunque se trate de un espacio de excepción que, por lo tanto, en su exclusión se incluye en el todo normativo, la amistad permite una construcción de subjetividad diferente a la que resulta de la sujeción a las normas. Foucault, de hecho, rechaza explícitamente la ilusión de pretender escapar al todo normativo que globaliza la realidad, puesto que la amistad aparece más bien como un «olvido» de las normas. En ese sentido, finalmente esta lectura de la amistad no hace sino confirmar la imposibilidad de trasgredir la normalización social —que, como veremos, de este modo es más bien comprendida como «normación»—.

En cuanto a la sublevación, en efecto, Foucault encuentra en la revolución iraní una postura práctica irreductible a cualquier relación de poder. En el célebre texto *Est-il inutile de se soulever?* (1979), su atención se fija en la irreductibilidad del gesto de desobediencia, más acá de cualquier intención normativa de constituir un sistema político diferente⁸¹⁵. En

⁸¹² Cfr. M. Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n.º 293, pp. 982-986.

⁸¹³ «Les codes institutionnels ne peuvent valider ces relations aux intensités multiples, aux couleurs variables, aux mouvements imperceptibles, aux formes qui changent. Ces relations qui font court-circuit et qui introduisent l'amour là où il devrait y avoir la loi, la règle ou l'habitude. [...] Il faut faire apparaître l'intelligible sur le fond de vacuité et nier une nécessité, et penser que ce qui existe est loin de remplir tous les espaces possibles. Faire un vrai défi incontournable de la question: à quoi peut-on jouer, et comment inventer un jeu?», M. Foucault, «De l'amitié comme mode de vie», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., p. 983 y p. 986.

⁸¹⁴

⁸¹⁵ «Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit: "Je n'obéis plus", et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste *le risque de la vie*, ce mouvement me paraît irréductible [cursiva mía: G. V. A.]», M. Foucault, «Inutile de se soulever?», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., pp. 790-1 [trad. esp. de A. Gabilondo, «El movimiento mediante el cual un solo hombre, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: "no obedezco más", y arroja a la cara de un poder que estima

relación a los fines de la presente investigación, la relevancia de este texto estriba en que la desobediencia es caracterizada como la manifestación de una reacción *vital* contra la actividad normalizadora de los poderes que la ponen en riesgo. La sublevación, así, es un acto vital antes que político, motivo por el cual no puede ser totalmente reabsorbido por el poder⁸¹⁶. En virtud de esta motivación vital, la sublevación está al mismo tiempo dentro y fuera de la historia⁸¹⁷, es el acto por el cual la subjetividad viviente entra en la historia social. En ese sentido, la sublevación sería la demostración paradigmática de que la normalización social no agota la fuerza normativa de la subjetividad vital. La posibilidad última de escapar al todo normativo, por tanto, no es interior a la normatividad social, sino que radica en el remanente irreductible de vitalidad.

En ese sentido, el breve artículo *Est-il inutile de se soulever?* ocupa en la diversa y multiforme obra de Foucault el lugar de una clave de bóveda, que cifra los límites de la posibilidad de resistencia a la totalidad normativa (normacional) en una excepción, una entrada en ella de lo que es exterior a ella, la vitalidad. La latencia de esta posibilidad confiere sentido al conjunto de la reflexión foucaultiana sobre la agencia política. Esta posibilidad, extrema para Foucault, es una posibilidad constante en el modo de ver de Canguilhem. Lo que es más, si para Foucault la sublevación es una interrupción, una negación del proceso normalizador, para Canguilhem existe una posibilidad constante de renovación normativa. Esta diferencia es fundamental para comprender los distintos modos de afrontar lo biopolítico en la actualidad. Pese a la exhibición de una filiación foucaultiana, las propuestas de una biopolítica afirmativa ya entrevistas parten de un presupuesto normativo que está mucho más vinculado a la postura de Canguilhem: la idea de una política *de* la vida implica que la subjetivación no sea el correlato de una subordinación, como siempre es el caso para Foucault. Se pretende, al contrario una subjetivación entendida desde el prisma de la normatividad, de la constante creación de normas que impida el efecto alienante de la normalización.

En nuestra opinión, esta comprensión de la subjetivación como una permanente capacidad normativa de individuos, de grupos o de la sociedad, es el resultado de una traslación analógica de la noción de salud como creatividad normativa al plano social. Dicha comprensión de la salud, recordemos, se contraponía a la enfermedad entendida

injusto el riesgo de su vida —tal movimiento me parece irreductible— [cursiva mía: G. V. A.]», trad. esp. de A. Gabilondo, «¿Es inútil sublevarse?». En M. Foucault, *Obras esenciales*, op. cit., p. 861].

⁸¹⁶ Ibid., p. 791 [trad. esp. cit., p. 862].

⁸¹⁷ Ibid., p. 790 [trad. esp. cit., p. 861].

como minoración de la capacidad creativa, lo cual redundaba en una identidad del organismo con la norma predominante en un determinado momento. Dada la consecuente incapacidad para responder regulativamente a la relación con el medio (externo), el organismo quedaba así abocado a la degeneración. La enfermedad, desde este enfoque, es la normalización del organismo que impide su individuación a través de la creación de respuestas regulativas en su relación con el medio. La de Canguilhem es una postura optimista de esta concepción dinámica de la salud: ante la constatación del proceso histórico de normalización social catalizado en el siglo XIX, Canguilhem postula una normatividad subjetiva inalienable capaz de contrarrestar la enfermedad social a la que conduce la normalización. Las normas sociales solamente existen en la medida en que son interpretadas por los sujetos y, siendo así, siempre son susceptibles de ser reinterpretadas en función de la normatividad entendida como capacidad subjetiva y social. Por recordar un párrafo crucial que ya citamos anteriormente, «aquello que es denunciado, con el nombre de racionalización [...] como una mecanización de la vida social, expresa quizás por el contrario la necesidad oscuramente sentida por la sociedad de convertirse en el *sujeto orgánico* de necesidades reconocidas como tales [cursiva mía: G. V. A.]»⁸¹⁸.

III. 1. 2. LA VIDA COMO OBJETO Y LÍMITE DE LA NORMACIÓN DISCIPLINARIA EN *SURVEILLER ET PUNIR* (1975)

La filosofía de Foucault discute la anterioridad de la normatividad vital respecto a la norma social y su acción normalizadora. Para comprender esa inversión crítica respecto a la propuesta teórica de Canguilhem, es preciso analizar el sentido que ese poder de las normas adquiere en la obra de Foucault.

III. 1. 2. 1. ¿CÓMO FUNCIONA UNA NORMA?

Como propone Stéphane Legrand⁸¹⁹, el primer postulado del que deberíamos partir para comprender el estatuto filosófico de la norma en el pensamiento foucaultiano podría ser la definición de su posición materialista: «soy materialista porque niego la realidad»⁸²⁰. Con

⁸¹⁸ G. Canguilhem, «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 195.

⁸¹⁹ S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, p. 2.

⁸²⁰ «Je suis matérialiste, puisque je nie la réalité...», en M. Foucault, «Débat sur le roman», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 22, p. 408. En rigor, en el momento en que tuvo lugar esta entrevista

esta *boutade*, se expresa el rechazo a considerar teóricamente «cosas», entendidas como formas substanciales idénticas a sí mismas. Todo el pensamiento de Foucault, al contrario, privilegiará el funcionamiento y las condiciones de funcionamiento, en detrimento del intento de buscar la identidad de aquello que funciona como «realidad». En relación al estatuto ontológico de las normas, para Foucault un enunciado no es nunca una norma por sí mismo: lo que convierte a un enunciado en una norma es solamente la función que recibe en una coyuntura discursiva y práctica. La pregunta correcta, en lo que concierne al estatuto de las normas para Foucault, no es «¿qué *es* una norma?», sino «¿cómo *funciona* una norma?».

A ello podría objetarse que el concepto de «norma» tiene en Foucault un sentido de coacción social que presupone una constricción objetiva, un determinismo social que se concreta en causas realmente existentes. La noción foucaultiana de «norma», por consiguiente, no estaría alejada de la tradición sociológica que, a partir de Durkheim, comprende el «hecho social» como una realidad externa respecto a las conciencias individuales sobre las que ejerce una acción coercitiva —cuya crítica por parte de Canguilhem hemos estudiado en el apartado III.1.1.3.2—⁸²¹. Sin embargo, esta tradición se sitúa en el polo opuesto a la concepción foucaultiana del materialismo antes citada, pues considera los hechos sociales como «datos» que es preciso estudiar objetivamente «como cosas exteriores»⁸²². El «hecho social», en su concepción sociológica clásica, tiene un carácter normativo, que se reconoce por la asignación de una sanción a toda iniciativa individual que tienda a transgredirlo⁸²³. Los hechos sociales son constricciones objetivas que producen conductas de obediencia a nivel individual. El sociólogo, así, puede describir esas conductas como *normales*, en tanto adecuadas a las condiciones de existencia de la realidad social que las produce. La exterioridad de las normas sociales tiene su expresión

(1964), esta negación de la realidad se basaba en una posición heredera del giro lingüístico, en el que todavía no se había concretado el sentido que, más tarde, adquiriría la positividad en la obra de Foucault: «[...] pese a todo, vivimos en un mundo de signos y de lenguaje, este es precisamente el problema. [...] la realidad no existe, lo que existe es el lenguaje y, cuando hablamos de algo, estamos hablando sobre el lenguaje y en el interior del lenguaje» [«malgré tout, nous vivons dans le monde de signes et de langage, c'est précisément cela, je crois, le problème. [...] la réalité n'existe pas, qu'il n'existe que le langage, et ce dont nous parlons, c'est du langage, nous parlons à l'intérieur du langage»], *idem*.

⁸²¹ «"Hecho social es toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior"; o bien: "que es general en el conjunto de una sociedad, conservando su existencia propia, independientemente de sus manifestaciones individuales"», E. Durkheim, *Reglas del método sociológico*, op. cit., p. 51.

⁸²² *Ibid.*, p. 69.

⁸²³ «Un hecho social se reconoce por el poder de coacción exterior que ejerce o que es susceptible de ejercer sobre los individuos; y la presencia de dicho poder es reconocida a su vez bien por la existencia de alguna sanción determinada, o bien por la resistencia que le lleva a oponerse a toda empresa individual que tienda a violentarlo», *ibid.*, p. 48.

más extrema en el caso del suicidio: anormal desde un punto de vista individual, desde el prisma de la regularidad social puede ser considerado como un caso de un «hecho social» regular, hasta el punto de que tras la ilusión de autonomía del suicida —considerada por él mismo como el postrero rescoldo de su libertad— estaría operando una norma social heterónoma⁸²⁴. En la sociología de Durkheim, así, el actor social es sede tanto de representaciones individuales conscientes como de colectivas inconscientes que le convierten en vehículo de la regularidad social.

La contrarréplica que pudiera ofrecerse desde el punto de vista de Foucault no se basaría, a la inversa, en una reivindicación de la conciencia individual como origen y fundamento de los fenómenos colectivos. Antes bien, la recusación de la representación de la norma como «hecho social» argumentaría *el exceso de idealismo* de la posición durkheimiana, ya que atribuye un poder causal sobre lo real a lo que no es sino una hipóstasis de la normatividad⁸²⁵. Desde la perspectiva de Foucault, las normas tan sólo adquieren su función en referencia al uso práctico de los códigos por parte de grupos sociales. El significado de una norma no es tampoco un producto interno al lenguaje, sino relativo *al discurso entendido como una práctica social*.

Derivada de esta primera, la segunda contrarréplica contestaría el excesivo irenismo del que adolece la teoría sociológica que atribuye a la norma social el objetivo de asegurar la homeostasis social. Al contrario, y como ya interpretamos en Canguilhem, la posición foucaultiana considera que las normas sociales sólo adquieren su sentido en el contexto de las luchas entre las diferentes interpretaciones normativas que definen a los grupos sociales. Luchas cuya existencia material no se concreta en hipóstasis del significado de las normas, sino en la dispersión de enunciados que configuran constricciones objetivas e impersonales de las conductas. Las normas, por tanto, no existen en cuanto tales, ya sea en el inconsciente o en la dimensión de «lo social». Desde la clave arqueológica, solamente existen materialmente enunciados dispersos, diseminados, que son susceptibles de

⁸²⁴ E. Durkheim, *Le suicide*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007 (1897), p. 336 [trad. esp. de L. Díaz Sánchez, *El suicidio*, Akal, Madrid, 2008 (6ª), p. 342]. Cfr. al respecto I. Hacking, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y la erosión de las ciencias del caos*, op. cit., p. 253 y sigs.

⁸²⁵ Foucault expresó explícitamente su rechazo a esa tradición de realismo sociológico en 1965, en ocasión de una entrevista con Alain Badoiu: «Y el viejo realismo à la Durkheim, que piensa la sociedad como una substancia opuesta a un individuo que, a su vez, es también una substancia integrada en la anterior, me parece hoy impensable» [«Et le vieux réalisme à la Durkheim, pensant la société comme une substance qui s'oppose à l'individu qui, lui, est aussi une sorte de substance intégrée à l'intérieur de la société, ce vieux réalisme me paraît maintenant impensable»], M. Foucault, «Philosophie et psychologie», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., nº 30, p. 469.

funcionar como normas en el interior de determinados códigos y prácticas. Ahora bien, la generalización del uso de la norma en una pluralidad de saberes discursivos y de contextos prácticos lleva aparejada la creación de un espacio común en el que circula la pluralidad de estos códigos en sí heterogéneos. En este sentido, el «poder normalizador» no designa un poder supraindividual de homogeneización, sino un espacio de configuraciones variables en el interior del cual se produce la interacción, las transferencias e intercambios entre códigos normativos⁸²⁶. Desde el punto de vista metodológico, por tanto, no es suficiente con aislar las normas en vigor en un determinado periodo histórico, sino que es preciso analizar *las condiciones de articulación de los códigos normativos en los contextos prácticos (epistemes)* que permiten su comunicación e interacción. Por ejemplo, tal como a continuación analizaremos, qué condiciones históricas posibilitaron que la norma jurídica entrara en comunicación con la ciencia psiquiátrica; o cómo el código normativo de la higiene pública interaccionó con el de la defensa del orden social —o con el de las relaciones diplomáticas, como estudiamos en nuestra arqueología de la inmunidad en II.4.3—.

Para Foucault, en definitiva, los discursos no son normativos por sí mismos. Su objetivo, por ello, es analizar *cómo adviene a un discurso la normatividad* que no contiene en sí mismo⁸²⁷. Desde la clave arqueológica, ese análisis debe fijarse en las transformaciones de las relaciones de dependencia intradiscursivas, interdiscursivas y, sobre todo, para lo que atañe a los fines de la presente investigación, extradiscursivas —por ejemplo, las relaciones entre el discurso médico y las transformaciones económicas, políticas y sociales estudiados en la *Histoire de la folie* y en la *Naissance de la clinique*—⁸²⁸. Existe un cierto consenso en que el paso de la arqueología a la genealogía como principio metodológico, y de la «*episteme*» al «dispositivo» como objeto de análisis, estuvo causado por la imposibilidad de dar cuenta de las transformaciones entre *epistemes* a partir de relaciones meramente intra e interdiscursivas⁸²⁹. La noción de dispositivo nacerá para ampliar la positividad considerada al ámbito no discursivo, concretamente a los juegos de poder que permiten explicar esas transformaciones epistémicas:

El dispositivo está siempre inscrito en un juego de poder, pero siempre está vinculado a uno o a varios límites de saber que nacen de él pero que, al mismo

⁸²⁶ DE II, 828, DE III, p. 76.

⁸²⁷ Ibid., p. 718.

⁸²⁸ Cfr. M. Foucault, «Réponse à une question», en *Dits et écrits 1. 1954-1975*, op. cit., nº 58, p. 708.

⁸²⁹ Cfr. E. Castro, «Dispositivo», en Id., *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, op. cit., p. 98.

tiempo, lo condicionan. Eso precisamente es un dispositivo: relaciones estratégicas de fuerzas que sostienen tipos de saber, los cuales, a su vez, sostienen a las fuerzas en relación. [...] lo que llamo dispositivo es un caso mucho más amplio que la *episteme*. O, mejor dicho, la *episteme* es un dispositivo específicamente discursivo, a diferencia del dispositivo, cuyos elementos, al mismo tiempo discursivos y no discursivos, son mucho más heterogéneos [trad. mías: G. V. A.]⁸³⁰.

Por consiguiente, el carácter normativo de una norma, de un discurso, depende la codeterminación entre prácticas, saberes y discursos en un juego de poder dado. Esta somera aclaración ha tenido como finalidad refutar la falsa percepción de que Foucault sostiene una determinación de las normas sociales sobre los sujetos similar a la que alberga la teoría sociológica de Durkheim. Para Foucault, el sujeto es el producto de la sujeción al dispositivo en el cual prácticas y saberes se codeterminan⁸³¹. Ello no implica que el sujeto así producido sea solamente el resultado de una alienación: pese a que toda vida se encuentre ya de antemano «entrampada» en un dispositivo, y por lo tanto no sea el foco de producción de normas que sostenía Canguilhem, en la producción de subjetividad participan contemporáneamente la sujeción (en el sentido pasivo) y la subjetivación (en el sentido activo), condensados en el término francés *assujettissement*. En ese sentido, es necesario recordar que Foucault rechaza igualmente la comprensión jurídica de la norma a partir del par prohibición-sanción, precisamente por considerar que la esencia del poder no residía en su negatividad, como simple limitación de la conducta humana a través de la representación de la ley y la ejecución de la sanción en caso de transgresión. El poder debe ser considerado por su capacidad productiva:

Hay que dejar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: «excluye», «reprime», «rechaza», «censura», «abstrae», «disimula», «oculta». De hecho, el poder produce; produce realidad, produce ámbitos de objetos y rituales de

⁸³⁰ «Le dispositif est donc toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou à des bornes de savoir, qui en naissent mais, tout autant, le conditionnent. C'est ça, le dispositif: des stratégies de rapports de forces supportant des types de savoir, et supportés par eux. [...] ce que j'appelle dispositif est un cas beaucoup plus général de l'épistémé. Ou plutôt que l'épistémé, c'est un dispositif spécifiquement discursif, à la différence du dispositif qui est, lui, discursif et non discursif, ses éléments étant beaucoup plus hétérogènes», M. Foucault, «Le jeu de Michel Foucault» (1977), en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 206, pp. 300-1 [existe trad. esp. de J. Varela y F. Álvarez-Uriá, «El juego de Michel Foucault», en M. Foucault, *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985, pp. 127-162, p. 130].

⁸³¹ Su objetivo es poner de relieve «los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos», en M. Foucault, «Le sujet et le pouvoir», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 306, p. 1042.

verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esa producción⁸³².

El poder es consustancial al sujeto. No existe una subjetividad previa a las relaciones de poder, capaz, por tanto, de abstraerse de ellas y moldearlas mediante una producción normativa no sujeta a la norma exterior. Es por ello que Foucault prescribe que «en vez de preguntar a unos sujetos ideales qué cedieron de sí mismos o de sus poderes para dejarse someter, es preciso investigar la manera en que las relaciones de sometimiento pueden fabricar sujetos»⁸³³. En *Surveiller et punir* (1975), esa subjetivación es pensada por la insistencia de la vertiente exterior del poder y de su capacidad para producir comportamientos corporales y representaciones mentales. Creemos conveniente detenernos en el análisis de la subjetivación disciplinaria, a fin de aclarar en qué difiere respecto a la concepción durkheimiana de la norma como un «hecho social» externo que determina al individuo, y dirimir con ello la diferente consideración de la relación entre normas sociales y normatividad vital en Canguilhem y Foucault.

III. 1. 2. 2. EL ENCUENTRO ENTRE LA NORMACIÓN DISCIPLINARIA Y EL TIEMPO DE UNA VIDA

El proceso de normalización que desencadenan las relaciones de poder disciplinarias se construye en relación a una norma. Lo normal y lo anormal no son previos a la norma, sino que describen su cumplimiento o incumplimiento. Foucault ofreció una síntesis de esa concepción del tipo de normalización que implementa la disciplina en la lección del 25 de enero de 1978, correspondiente al curso *Seguridad, territorio y población*:

La normalización disciplinaria consiste en plantear ante todo un modelo, un modelo óptimo que se construye en función de determinado resultado, y la normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos y los actos se ajusten a ese modelo; lo normal es, precisamente, lo que es capaz de adecuarse a esa norma, y lo anormal, lo que es incapaz de hacerlo. En otras palabras, lo primero y fundamental en la normalización disciplinaria no es lo normal y lo anormal, sino la norma. Por decirlo de otra manera, la norma tiene un carácter primariamente prescriptivo, y la determinación y el señalamiento de lo normal y lo anormal resultan posibles con respecto a esa norma postulada. [...] me gustaría decir, acerca de lo que ocurre en las

⁸³² M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 2004 (1975), p. 196 [trad. esp. cit., de A. Garzón del Camino, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires (2ª), 2008, p. 225].

⁸³³ M. Foucault, «Resumen del curso», en Id., *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p. 227.

técnicas disciplinarias, que *se trata más de una normación que de una normalización* [cursiva mía: G. V. A.]⁸³⁴.

En consecuencia, en la normalización disciplinaria, la normalidad no es tal por sí misma, sino que describe la adscripción a la norma prescrita. Norma que, a su vez, sintetiza el modelo que permite optimizar la obtención de un determinado resultado. La *normación* es por ello análoga a la normalización social que Canguilhem oponía a la normatividad social: en lugar de responder a la necesidad inmanente a la sociedad, la norma impele a la sociedad a adaptarse a las necesidades de un modelo *que es externo* a ella misma. Foucault explicita su deuda con la noción de «normalización» expuesta por Canguilhem en las *Nouvelles réflexions* de 1963. Concretamente, en la lección impartida en el Collège de France el 15 de enero de 1975, correspondiente al curso titulado *Les anormaux*⁸³⁵. Foucault recomienda al auditorio acudir al ensayo de Canguilhem, que describe como una reserva de ideas sobre la norma y la normalización «histórica y metodológicamente fecundas: por una parte la referencia a un proceso general de normalización social, política y técnica que se desarrolla en el siglo XVIII y que tiene efectos en el ámbito de la educación, con las escuelas normales; de la medicina, con la organización hospitalaria; y también de la producción industrial. Y no hay duda de que podría agregarse el ámbito del ejército»⁸³⁶. La segunda aportación que destaca Foucault es la demostración de que la norma no se defiende como ley natural, «sino por el papel de exigencia y coerción que es capaz de ejercer con respecto a los ámbitos a los que se aplica». La norma para Canguilhem es un concepto polémico, lo cual, según hace ver el profesor del Collège de France, equivale a decir que es un concepto político. En tercer lugar, Foucault destaca que Canguilhem vincule a la norma «un principio de calificación y un principio de corrección. Su función no es excluir o rechazar. Al contrario, siempre está ligada a una técnica positiva de intervención y transformación, a una especie de proyecto normativo»⁸³⁷. Foucault está refiriéndose al pasaje en el que, en efecto, Canguilhem remite al origen del término latino «norma» como traducción de «escuadra» («*normalis*» significando «perpendicular»). De ahí que, según especifica el que fuera su director de

⁸³⁴ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 65.

⁸³⁵ M. Foucault, *Les anormaux. Cours du Collège de France (1974-1975, Seuil/Gallimard, Paris, 1999* [trad. esp de H. Pons, *Los anormales. (Curso del Collège de France, 1974-1975)*, Akal, Madrid, 2001, Clase del 15 de enero, pp. 37-56].

⁸³⁶ M. Foucault, *Los anormales*, op. cit., Clase del 15 de enero de 1975, p. 54.

⁸³⁷ Idem.

tesis, «una norma, una regla, es aquello que sirve para hacer justicia, instruir, enderezar [*dresser*]. “Normar”, “normalizar”, significa imponer una exigencia a una existencia, a un dato, cuya variedad y disparidad se ofrecen, con respecto a la exigencia, más aún como algo indeterminado y hostil que simplemente como algo extraño»⁸³⁸. Es por ello que, acto seguido, añade que la norma es un concepto polémico. Comprobamos así que Foucault remite al pasaje en el que Canguilhem emplea el neologismo «normar» al que, declinado como «normación», Foucault dará contenido positivo en *Surveiller et punir*. Lo que es más, el uso de la metáfora del «encauzamiento» (*dressage*), traducido en la edición española como «enderezamiento», es asimismo retomado y explotado por Foucault en la obra de 1975⁸³⁹. Concluimos, en suma, que la foucaultiana noción de «normación» es un préstamo directo y un desarrollo de la comprensión de la «normalización social» según Canguilhem.

Según esta concepción disciplinaria de la norma, en consecuencia, *lo normal es lo mejor adaptado*. La condición histórica de posibilidad de la normación es el descubrimiento del cuerpo como objeto de saber y de poder. Gracias a la confluencia de lo que Foucault denomina los registros «anatomo-metafísico» —la explicación del funcionamiento del cuerpo— y el «técnico-político» —compuesto por el conjunto de procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo, cristalizados en los reglamentos militares, escolares, hospitalarios—, el cuerpo es percibido como útil e inteligible⁸⁴⁰. Foucault une ambas vertientes mediante la noción de «docilidad», que vincula la concepción del cuerpo como objeto de análisis, con la del cuerpo como objeto manipulable. La principal novedad del tipo de control que la disciplina ejerce sobre los cuerpos reside en su modalidad,

que implica una coacción ininterrumpida, constante, que vela por los procesos de la actividad más que por su resultado y se ejerce según una codificación que reticula con la mayor aproximación el tiempo, el espacio y los movimientos. A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de las fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad es a lo que se puede llamar «disciplinas»⁸⁴¹.

⁸³⁸ G. Canguilhem, «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», op. cit., p. 187 [Id., «Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique», op. cit., p. 177].

⁸³⁹ Cfr. M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, op. cit., pp. 199-227

⁸⁴⁰ Ibid., p. 158.

⁸⁴¹ Ibid., p. 159.

La representación del cuerpo por parte de las disciplinas parece más próxima al modelo mecanicista que al organicista: se considera el cuerpo en sus partes y se individualiza sus gestos para incrementar la utilidad de todos sus movimientos. La novedad de la disciplina respecto a la servidumbre, al vasallaje o al ascetismo monástico que la preceden, es que su mecanismo «hace tanto más obediente al cuerpo cuanto más útil, y viceversa»⁸⁴². Cuanto más se adapta al modelo normativo, que, siguiendo el neologismo de Foucault, podemos llamar «normacional», más útil es su actividad. De ahí que la disciplina, al tiempo que aumenta la fuerza del cuerpo en términos de utilidad, disminuye sus fuerzas en términos de obediencia política: es más útil cuanto menos normativo —esta vez en el sentido de Canguilhem: como productor de normas—. La normatividad vital, en la medida en que difiere de la norma de la eficacia, es tachada como anormal por la disciplina: lo anormal tiene así un carácter coercitivo y persuasivo, no meramente descriptivo.

Y, sin embargo, la fuerza de la disciplina, tal como es puesta de relieve por Foucault, consiste precisamente en su capacidad para ir más allá de la mera exterioridad mecanicista. La normación disciplinaria logra la *incorporación* de la norma en la *temporalidad vital*. Dicho en términos de Canguilhem, logra que la *allure* vital, el modo de ser inmanente al viviente, se adapte espontáneamente a la norma. La gestión del tiempo es, en ese sentido, el rasgo distintivo más importante de la normación disciplinaria⁸⁴³. Las instituciones disciplinarias controlan y se responsabilizan de la totalidad o de casi la totalidad del tiempo de los individuos⁸⁴⁴. A diferencia de los modelos de sociedad en los que el control se ejerce mediante la inscripción geográfica, es decir, mediante la localización de los individuos, la sociedad moderna que se forma a comienzos del siglo XIX es relativamente indiferente a la pertenencia espacial de los individuos. El control se ejerce mediante la disponibilidad de la integridad del tiempo de los individuos. Más concretamente: «es preciso que el tiempo de

⁸⁴² Ibid., p. 160.

⁸⁴³ Dejamos momentáneamente al margen la dimensión espacial de la normación disciplinaria, que abordaremos más adelante en relación a la genealogía de la medicalización de la sociedad.

⁸⁴⁴ M. Foucault, «La inclusión forzada: el secuestro institucional del cuerpo y del tiempo personal», en Id., *La verdad y las formas jurídicas*, trad. de E. Lynch, Gedisa, Barcelona, 2005, pp. 136-7. Esta cuestión está siendo actualizada mediante estudios recientes sobre las metamorfosis de la disciplina en la era de la producción inmaterial y el capitalismo flexible. Además del ya clásico estudio de R. Sennett, *La corrosión del carácter*, op. cit., especialmente pp. 32-45, es obligado citar la investigación de Laura Bazzicalupo. Entre sus prolifas publicaciones en el campo de la bioeconomía (*Il governo delle vite: biopolitica ed economia*, Laterza, Roma, 2006) y la biopolítica del trabajo, podemos mencionar «Soggetti al lavoro», en L. Demichelis, G. Leghissa, *Biopolitiche del lavoro*, Mimesis, Milano-Udine, 2008, pp. 57-73; así como «Soggettivazioni assoggettate: dall'eteronomia al disaccordo», en A. Amendola, L. Bazzicalupo, A. Tucci, *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodlibet, Macerata, 2008, 225-240.

los hombres se ajuste al aparato de producción, que éste pueda utilizar el tiempo de vida, el tiempo de existencia de los hombres»⁸⁴⁵. Foucault retrotrae al origen de las técnicas de saber y de poder disciplinarias lo que Canguilhem atribuía a Taylor y los primeros teóricos de la racionalización de los movimientos de los trabajadores, que proponían, en sus términos, una adaptación del organismo al funcionamiento de la máquina⁸⁴⁶. En este caso, la adaptación es al ritmo de un «aparato» que puede ser pedagógico, productivo o militar. La disciplina busca así «asegurar la calidad del tiempo empleado» para hacerlo íntegramente útil⁸⁴⁷. El control ininterrumpido, la presión de los vigilantes, y la supresión de todo cuanto pueda perturbar y distraer trata de hacer del tiempo medido y pagado un tiempo sin impureza ni defecto: «se trata de extraer, del tiempo, cada vez más instantes disponibles y, de cada instante, cada vez más fuerzas útiles. Esto significa que hay que tratar de intensificar el uso del menor instante, como si el tiempo, en su mismo fraccionamiento, fuera inagotable»⁸⁴⁸.

Lo que nos interesa destacar es cómo tras el momento de la imposición externa, el ritmo y la escansión del tiempo disciplinar es *incorporado*: «se define una especie de esquema anatomo-cronológico del comportamiento. [...] El tiempo penetra el cuerpo y, con él, todos los controles minuciosos del poder»⁸⁴⁹. El tiempo es interiorizado por los sujetos a la norma disciplinaria, de tal modo que el ritmo del metrónomo deviene el ritmo espontáneo exteriorizado en cada gesto. La normación disciplinaria asimila la duración de una vida, de cada singular, a la temporalidad socialmente normalizada. Recordemos que definimos la normatividad vital como una individuación ininterrumpida mediante la que el organismo singular se definía en la reconfiguración de su relación con el medio externo. La individuación coincidía así con la duración vital, que es una dimensión temporal singular. La consecuencia de la normación, precisamente, es la fijación de la *misma* duración —en el sentido de la identidad *idem*, no de la ipseidad— para cada individualidad. El proceso de civilización emprendido tras la Revolución Francesa, es de este modo interpretado como un «ajuste de las cronologías diferentes»⁸⁵⁰, que comienza desde la enseñanza primaria. La consecuencia es de toda gravedad: para Canguilhem, toda cronología vital era diferente,

⁸⁴⁵ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 137.

⁸⁴⁶ G. Canguilhem, «Machine et organisme», en Id., *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 126.

⁸⁴⁷ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 175.

⁸⁴⁸ Ibid., pp. 178-9. Podemos añadir, en términos que nos son explicitados como tales por Foucault, que este tiempo de trabajo es la fuente del valor de cambio de los productos del trabajo, por lo que en esta gestión del tiempo está en juego la producción de la plusvalía relativa. Cfr. S. Legrand, *Foucault et les normes*, op. cit., p. 87.

⁸⁴⁹ Ibid., p. 176.

⁸⁵⁰ Ibid., p. 192.

singular. En los términos que hemos empleado, cada duración vital tenía una intensidad singular. De hecho, para Canguilhem, esa singularidad irreductible es lo que, en su análisis de la normalización ejercida por los teóricos del trabajo industrial, permitía en último término pensar la posibilidad de un *recentramiento* de la norma a partir de la normatividad vital. En cambio, la técnica disciplinaria, tal como la describe Foucault, busca que no quede ningún resto a la obediencia, que la fuerza corporal no presente reserva alguna. Busca que en el gesto local que se le exige se movilice el organismo como un todo, sin resistencia alguna a la norma. Así, el organismo que no resiste —el organismo que se adapta— es el organismo enteramente normal. El «esquema anatomo-cronológico del comportamiento», categoría esta última que, no en vano, era la empleada por Merleau-Ponty para expresar la duración del organismo, a la Goldstein, «desde el punto de vista de su totalidad»⁸⁵¹, sustituye el ideal del cuerpo mecánico por un cuerpo que sea sede de la duración normal: «el poder disciplinario tiene como correlato una individualidad no sólo analítica y “celular”, sino natural y “orgánica”»⁸⁵². El ideal de la normación disciplinaria, en resumen, *es la coincidencia sin resto con la normatividad orgánica*. De ahí que el efecto de la normación disciplinaria sea una de-politización absoluta: maximizar la utilidad de la fuerza vital es inversamente proporcional a su fuerza política. En términos de Deleuze, la norma separa a cada fuerza singular de aquello que ella puede, de modo tal que la fuerza deviene, así, *reactiva*⁸⁵³.

Concluimos, por suma, que cabe interpretar que el objeto de la normación disciplinaria no es —o no solamente— el cuerpo —pese a que el propio Foucault la bautizara como una «anatomopolítica del cuerpo humano»⁸⁵⁴—, sino el organismo en la dimensión temporal de su actividad vital.

III. 1. 2. 3. ¿UNA NORMALIDAD SIN AFUERA? LA VIDA COMO LÍMITE DEL PODER

Desde otro punto de vista, la acción de la normación disciplinaria implica un «enderezamiento de las conductas»: la «recta disciplina» es el arte del «buen

⁸⁵¹ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, op. cit.

⁸⁵² Ibid., p. 181.

⁸⁵³ En el sentido de G. Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*, op. cit.

⁸⁵⁴ M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976 [trad. esp. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I*, Siglo XXI, Madrid, 2006 (10ª), p. 148].

encauzamiento de la conducta»⁸⁵⁵. Como vimos anteriormente, «norma» es el término latino que traduce el griego «*orto*», que significa rectitud. Normar una conducta es enderezar su desviación, ajustarla a la norma. Este poder de normación toma a los individuos como su objeto y se ejerce a un nivel microfísico, que intenta cubrir el cuerpo social entero atendiendo al detalle de los cuerpos individuales. Esta «anatomía política del detalle», «disciplina de lo minúsculo», «cálculo de lo ínfimo e infinito»⁸⁵⁶, implican un corpus de técnicas, procedimientos, descripciones, recetas, datos y saberes de lo que, en opinión de Foucault, nace el hombre del humanismo moderno⁸⁵⁷. De los instrumentos de encauzamiento de los que se vale el poder disciplinario —la inspección jerárquica, la sanción normalizadora y el examen—, en este punto de nuestra investigación en el que pretendemos aclarar hasta qué punto el análisis foucaultiano de la subjetivación a partir de la norma difiere de la exterioridad abstracta entre hechos sociales e individuos propia de la tradición sociológica inaugurada por Durkheim, vamos a detenernos solamente y de modo muy escueto en la sanción normalizadora⁸⁵⁸.

En la exposición de la naturaleza de esta técnica de castigo, Foucault hace ver que la normación disciplinaria implica una ampliación normativa respecto al ámbito de la ley: la «infra-penalidad» que establecen las normas disciplinarias reticula el espacio que las leyes dejan vacío⁸⁵⁹: «en el límite, [se trata de] que todo pueda servir para castigar la menor cosa; que cada sujeto se encuentre atrapado en una universalidad castigable-castigante»⁸⁶⁰. Es decir, el tipo de normalización social que extiende la normación disciplinaria establece un todo normativo que permite juzgar cada gesto como normal o anormal, con objeto de corregirlo, encauzarlo, enderezarlo en conformidad a la normal. La normalización disciplinaria tiende así a la homogeneización absoluta de la sociedad. En términos de François Ewald,

La norma es precisamente aquello por lo que la sociedad, cuando se hace disciplinaria, se comunica consigo misma. La norma articula las instituciones

⁸⁵⁵ Ibid., p. 199.

⁸⁵⁶ Ibid., pp. 161, 162 y 163 respectivamente.

⁸⁵⁷ Ibid., p. 164.

⁸⁵⁸ La vigilancia jerárquica y, sobre todo, el examen, serán abordados como técnicas y procedimientos generalizados socialmente a través de los dispositivos de medicalización que estudiaremos en III.2.2.1.

⁸⁵⁹ «En el taller, en la escuela, en el ejército, reina una verdadera micropenalidad del tiempo (retrasos, ausencias, interrupciones de tareas), de la actividad (falta de atención, descuido, falta de celo) de la manera de ser (descortesía, desobediencia), de la palabra (charla, insolencia) del cuerpo (actitudes “incorrectas”, gestos impertinentes, suciedad) de la sexualidad (falta de recato, indecencia)», Ibid., p. 208.

⁸⁶⁰ Ibid., pp. 208-9.

disciplinarias de producción, de saber, de riqueza, de finanzas y las hace interdisciplinarias, convierte en homogéneo el espacio social, si no lo unifica⁸⁶¹.

De ahí la importancia del castigo disciplinario como medida esencialmente correctiva, es decir, que «tiene por función reducir las desviaciones»⁸⁶². De hecho, su condición específica radica en que en buena medida, es «isomorfo a la obligación misma; es menos la venganza de la ley ultrajada que su repetición, su insistencia redoblada», de modo tal que el efecto correctivo se obtiene directamente por la realización del castigo: «castigar es ejercitar»⁸⁶³. Las disciplinas no obran por segregación sino por intensificación. *El individuo que se desvía se ejercita en la normalidad, de modo que nada queda fuera de la norma*, como sí ocurre en el modelo binario de la ley, que establece una división a través de la condena⁸⁶⁴. Al contrario, el sistema disciplinario, a través de una microeconomía de los privilegios y de los trabajos de castigo, establece un todo visible que le permite conocer a los individuos y diferenciarlos en función del grado cuantificable de corrección. Por mediación del castigo, no existe un afuera de la norma, sino solamente grados de adaptación. No en vano, al describir los efectos del «poder de la Norma»⁸⁶⁵ —escrito con mayúsculas— en enseñanza, el cuerpo médico y el sistema hospitalario, así como en la regularización de los procedimientos y los productos industriales, Foucault remite en una nota al pie al apartado de las *Nouvelles réflexions* en las que Canguilhem expone y critica la normalización social, entendida como imposición exterior que fija y estabiliza la normatividad social inmanente⁸⁶⁶. De nuevo, Es François Ewald quien mejor ha expresado el funcionamiento de este poder sin afuera: «la norma, o lo normativo, es a la vez lo que permite la transformación de la disciplina bloqueo en disciplina mecanismo, la matriz que transforma lo negativo en positivo y permite la generalización disciplinaria como aquello que se instituye a causa de esa transformación»⁸⁶⁷

⁸⁶¹ F. Ewald, «Un pouvoir sans dehors» en VV. AA., *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris, 1989 [trad. esp. de A. L. Bixio, «Un poder sin afuera», en VV. AA., *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 165. Continúa afirmando Ewald que «la norma es al propio tiempo el vínculo, el principio de unidad —de comunicación— de esas individualidades. La norma es la referencia que se instituye cuando el grupo se encuentra objetivado en la forma del individuo. La norma está en el principio de una comunicación sin origen y sin sujeto», *ibid.*, p. 166.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 209.

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 210.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 214.

⁸⁶⁵ *Idem.*

⁸⁶⁶ Concretamente, refiere a las pp. 171-191 de G. Canguilhem, «Nouvelles réflexions», *op. cit.* [trad. esp. cit., «Nuevas reflexiones», pp. 185-204].

⁸⁶⁷ F. Ewald, «Un poder sin afuera», *op. cit.*, p. 165.

Concordamos con Guillaume Leblanc en que los mecanismos de sujeción, tal como son tematizados por Foucault en *Surveiller et punir*, adolecen de un cierto reduccionismo que sitúa la función sujeto como efecto definitivo e infalible de los mecanismos disciplinarios⁸⁶⁸. Foucault demuestra que la relación de exterioridad abstracta entre el hecho social y el individuo es articulada a través del complejo entramado de instituciones, prácticas, saberes y castigos dispuestos por Foucault. Resultado de ello es que la norma no se impone «como una cosa» externa a un individuo, que se convierte en sujeto al interiorizarla. El sujeto nace en la recreación o incorporación de la norma en la misma medida en que la norma se configura en la corrección o en el «encauzamiento» (*dressage*) del sujeto, a medida que funda saber sobre él y, en consecuencia, modifica las pautas del comportamiento normal. Al teorizar sobre los procesos positivos y sus dinámicas de funcionamiento, Foucault otorga complejidad material y funcional a la demasiado idealista relación entre el «hecho social» y el individuo. Pese a ello, persiste la comprensión del sujeto como resultado heterónimo de la norma social. Que el poder no tenga afuera parece invalidar cualquier margen de maniobra subjetiva. Este problema ha sido desarrollado por Judith Butler en términos que, en nuestro parecer, permiten acotar correctamente sus consecuencias epistemológicas, ontológicas y políticas:

El sujeto está obligado a repetir las normas que lo han producido, pero esa repetición crea un ámbito de riesgo porque, si no consigue restituir las normas «correctamente», se verá sujeto a sanciones posteriores y sentirá amenazadas las condiciones imperantes de su existencia. Y, sin embargo, sin una repetición *que ponga en peligro la vida* —en su organización actual—, ¿cómo podemos empezar a imaginar la contingencia de su organización y a reconfigurar performativamente los contornos de las condiciones de la vida? [cursiva mía: G. V. A.]⁸⁶⁹

En primer lugar, Butler evidencia que si existe un margen de corrección, es porque es posible una realización de la norma *fuera de* la norma. Por ello, el ejercicio de corrección tiene como finalidad hacer entrar la realización de la norma *en* la norma. En segundo lugar, esa repetición de la norma fuera de la norma pone en riesgo la vida «en su organización actual», pues se expone a la corrección y, por consiguiente, a una *reorganización* acorde a la normalidad. Podemos colegir de esta dos premisas que, pese a todo, *existe un afuera de la norma que se identifica con la vida en la medida en que su organización está en juego*,

⁸⁶⁸ G. Leblanc, «La vida social de la sujeción», en Id., *El pensamiento Foucault*, op cit., p. 86.

⁸⁶⁹ J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford (Ca), 1997 [trad. esp. de J. Cruz, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, 2010 (2ª), «Introducción», p. 40].

es decir, en la medida en que *actualiza* su organización. En este *límite vital*, parece recuperarse la posibilidad de pensar una subjetividad que no se reduzca a la producción heterónoma del sometimiento: «aunque se trata de un poder que es *ejercido sobre* el sujeto, el sometimiento es al mismo tiempo un poder *asumido por* el sujeto, y esa asunción constituye el instrumento de su devenir»⁸⁷⁰. ¿Debe pensarse ese índice de resistencia como una autonomía o una potencia previa a los efectos del sometimiento? Volviendo a los términos de Canguilhem, ¿podemos entonces volver a postular, *pace* Foucault, una normatividad vital renuente a la normación social?

Tal como ya hemos expuesto, para Foucault las relaciones de poder penetran el espesor del cuerpo sin necesidad de haber sido representadas por parte de los sujetos. Para que el poder alcance los cuerpos no es necesario que haya sido interiorizado por la conciencia⁸⁷¹. Tal como demuestra Foucault en los capítulos de *Surveiller et punir* dedicados a «los cuerpos dóciles» y «los métodos del buen encauzamiento», en cualquier sociedad, el cuerpo está preso de relaciones de poder que le imponen coerciones sobre las posturas del cuerpo, vigilan sus gestos y producen comportamientos. La subjetividad es el efecto de esta anatomía política. Butler objeta que, en su genealogía de la normación disciplinaria, Foucault privilegia casi exclusivamente la vertiente externa de las relaciones de poder: la sujeción es el proceso de devenir subordinado al poder, ya sea a través de la atención a la interpelación de la Ley, como la representa Althusser, ya sea como producto de los dispositivos disciplinarios⁸⁷². Con objeto de esclarecer el margen de libertad normativa del sujeto, Butler pone el acento en la «vida psíquica» de las relaciones de poder, en su «imbricación íntima con el modo en que son reflexionadas o rumiadas subjetivamente, sin lo cual no serían efectivas»⁸⁷³. La existencia real y efectiva de la norma depende de su existencia subjetiva, de su asimilación y aceptación psíquicas, de modo que, al volverse hacia el poder, el sujeto en realidad se vuelve hacia sí mismo⁸⁷⁴. La contestación a la norma social tendría entonces que ejecutarse mediante una alteración de sí.

⁸⁷⁰ J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, op. cit., p. 22.

⁸⁷¹ Cfr. M. Foucault, «Les rapports du pouvoir passent à l'intérieur des corps», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 197, p. 231 y ss.

⁸⁷² G. Leblanc, «La vida social de la sujeción», pp. 86-93.

⁸⁷³ Palabras de P. Macherey en el seminario «La filosofía au sens large», citado por G. Leblanc, «La vida social de la sujeción», p. 93.

⁸⁷⁴ J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, op. cit., p. 14.

Esta dependencia de la norma en relación a la vida psíquica que la reproduce, era argumentada por Canguilhem en términos de la normatividad vital. Su presuposición de una autonomía de la normatividad vital, en último término siempre capaz de resistir a la normalización social, adolece, desde el punto de vista foucaultiano, de una cierta ingenuidad. En nuestro parecer, a diferencia de la ingenuidad de Canguilhem, Butler intenta conceptualizar un espacio de resistencia a la normación sin caer en la presuposición de una anterioridad ontológica de la normatividad subjetiva o vital. En efecto, para la profesora de Berkeley, la vulnerabilidad social del cuerpo es inherente a la constitución política de la subjetividad. Ahora bien, en lugar de pensar esa vulnerabilidad en términos de una vitalidad de raigambre biológica, como Canguilhem, Butler la concibe en términos psicoanalíticos. Aprehendida como acontecimiento psíquico, la sujeción tiene como correlato afectivo la *melancolía*, entendida en el sentido definido por Freud en el ensayo *Trauer und Melancholie* (1917), es decir, como el efecto psíquico de ciertas pérdidas a las que es imposible volver, producidas por un conjunto de prohibiciones culturales⁸⁷⁵. La melancolía es entonces el imposible duelo de posibilidades no vividas que revela, *a contrario*, la significación psíquica de las prohibiciones sociales⁸⁷⁶. La melancolía es la manifestación del valor de las posibilidades perdidas por el encauzamiento normativo —normacional—, el síntoma de la imposible pérdida de la pérdida. Es el retorno fantasmal del afuera de la norma.

El aparato conceptual psicoanalítico al que acude Butler trasciende el campo de estudio de la presente investigación. Su empleo para explicar y justificar la persistencia de una afuera de la norma en el cuadro dibujado por Foucault en *Surveiller et punir* implicaría una hipótesis *ad hoc* desde el punto de vista metodológico. Si pese a ello lo hemos traído a colación, se debe a que la propuesta de Butler permite ensayar una justificación de las transgresiones al poder excepcionalmente contempladas por Foucault, y que comentamos anteriormente. Butler no busca la forma de liberar a los sujetos del poder, siguiendo la tesis foucaultiana. Propone, sin embargo, una liberación del encierro melancólico en el fuero interno. Para romper con el autocastigo que entraña la melancolía, Butler apela a la cólera como simétrico inverso de la melancolía⁸⁷⁷. La cólera permitiría romper el cauce y

⁸⁷⁵ Cfr. al respecto J. Butler, «Género melancólico/ Identidad rechazada», en *ibid.*, pp. 147-165.

⁸⁷⁶ G. Leblanc, *El pensamiento Foucault*, op cit., p. 106.

⁸⁷⁷ Según G. Leblanc, al que estamos siguiendo en este análisis «Esta referencia al modo de vivir, común a los dos autores, es posible gracias a una señal afectivamente fuerte: la furia en el caso de Butler, la indignación en de Foucault. [...] Esa percepción de lo intolerable es fundamental para contemplar la posibilidad de nuevas luchas políticas. La indignación y la furia deben inducir problematizaciones

«reconfigurar performativamente los contornos de las condiciones de vida»⁸⁷⁸. En nuestra cita anterior, constatábamos que para Butler esa posibilidad sólo era posible en la incorrección del comportamiento que pone en riesgo la existencia, que hace *peligrar la vida* en su configuración actual. Precisamente este era el rasgo de la principal posibilidad de transgresión al poder que, como comentamos en el apartado III.1.1.4, Foucault concedió a lo largo de sus muchos dichos y escritos:

el movimiento mediante el cual un solo hombre, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice «no obedezco más», y arroja a la cara de un poder que estima injusto el riesgo de su vida —tal movimiento me parece irreductible—. [...] Ya también porque el hombre que se alza carece finalmente de explicación; hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre pueda «realmente» preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer⁸⁷⁹.

La vida, en suma, es el límite externo del poder. Pese a que la vida se de siempre conformada por lo social, su irreductibilidad última es el fundamento de toda diferencia. La sublevación es el gesto *vital* que resiste al buen encauzamiento y, por tanto, abre una veta en el todo normacional. Si esto es así, para que el «poder sin afuera» pueda siquiera concebirse, es necesario un punto de referencia exterior que vendría dado por el gesto vital de la sublevación. Comenzamos nuestro estudio de la normalización social desde el punto de vista de la sujeción mediante una lectura de las *Nouvelles réflexions* de Canguilhem. Colegimos su defensa de una anterioridad de la normatividad vital respecto a la normalidad del medio, y nos preguntamos si la postura inversa defendida por Foucault diferiría de la teoría sociológica conservadora que entiende el «hecho social» como un dato externo al sujeto. Finalmente concluimos, tras este último recorrido, que si bien la vida para Foucault no es una fuente normativa —como sí la considera Canguilhem— podría constituir el límite externo que permite un margen de libertad, creatividad y diferencia en el todo social sujeto a un «poder sin afuera». Si la normación no conduce a la homogeneidad absoluta, se

inéditas en el espacio reglado de los saberes y los poderes. Los afectos de la furia y de la indignación reabren así lo que el análisis de las disciplinas y de los aparatos ideológicos de Estado había cerrado con demasiada rapidez, al asimilar mecánicamente la función sujeto a la sujeción. Preservan una dimensión vital de las luchas y dejan entrever una fabricación compleja del sujeto», G. Leblanc, «La vida social de la sujeción», op. cit., p. 108.

⁸⁷⁸ Cfr. J. Butler, «Comienzos psíquicos. Melancolía, ambivalencia, cólera», en *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, op. cit., pp. 181-212.

⁸⁷⁹ M. Foucault, «Es inútil sublevarse», trad. de A. Gabilondo, en Id., *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 861 [«Inutile de se soulever?», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., pp. 790-1].

debe a que *la irreductibilidad de la vida* hace posible la *incorrección* y, por tanto, la diferencia.

Es necesario reconocer la cierta debilidad, en términos políticos, de este intento de salvar un espacio libre de la sujeción al poder de la norma social. Se trata más bien de un reducto antipolítico renuente a toda norma, en el que no se cifra ninguna posibilidad constituyente. No en vano, según la interpretación del orden disciplinario como un «poder sin afuera» ofrecida por Ewald, esta diferencia que se manifiesta como desviación, en tanto anormal, es también interior al «espacio normativo»: «la norma integra todo aquello que quisiera excederla, nunca nada ni nadie (cualquiera que sea la *diferencia* que pretenda tener) puede considerarse exterior, reivindicar una alteridad de suerte que fuera otro»⁸⁸⁰. Significativamente para nuestros intereses, Ewald añade el ejemplo de los monstruos incluido por Canguilhem en el *Essai* de 1943⁸⁸¹ para ilustrar que, efectivamente, *para un pensamiento de la norma, la anomalía no es anormal*. Ese espacio de incorrección, de resistencia al correcto encauzamiento que, según la lectura combinada de Butler y Foucault, supone poner en riesgo la propia vida, es en realidad la condición de posibilidad del todo normacional. Por lo tanto, pese a los intentos de entender en la vida un límite al poder de la normalización social, consideramos ineluctable la lectura que acepta la imposibilidad de transgredir el poder. Pese a estos ocasionales intentos, la resistencia foucaultiana quedaría presa de la teña de araña creada por su interpretación de las normas sociales y de su papel productivo de subjetividad. El planteamiento de Canguilhem, que solo parece contemplar la permeabilidad entre normas sociales y normas vitales como una imposición ilegítima, tampoco ofrece una respuesta satisfactoria.

III. 2. LA MEDICALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

En el capítulo anterior [III. 1] hemos estudiado el modo en que Canguilhem y Foucault problematizan los saberes y prácticas que tratan de adecuar la normatividad de cada vida singular a la normalidad social. Hemos analizado, por tanto, el tránsito de lo vital a lo social *desde el punto de vista del sujeto*: estudiamos cómo el ritmo de su vitalidad es

⁸⁸⁰ F. Ewald, «Un poder sin afuera», op. cit., p. 168.

⁸⁸¹ En comentario a la *Histoire des anomalies de l'organisation* de Isidore Geoffroy Saint-Hilaire de 1836, en G. Canguilhem, «Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique», op. cit., p. 81 y sigs. [trad. esp. cit., p. 96 y sigs.]

adaptado al de la normalidad social. Comparamos asimismo el desacuerdo entre maestro y discípulo en relación a la autonomía de la vida respecto a la normalización social. En suma, problematizamos cómo la normalidad social es incorporada por la vida, como el ritmo vital se acopla al metrónomo social.

En este capítulo III. 2., vamos a estudiar este mismo tránsito, pero desde el punto de vista objetivo. Si en el anterior analizamos cómo el sujeto es normalizado socialmente, en este el objeto de normalización será la propia sociedad. Concretamente, nos detendremos en los trabajos de Foucault sobre la medicalización de la sociedad —en función del par normal/patológico—. En primer lugar, abordaremos la patologización del comportamiento anormal a través de la arqueología de la psicopatologíaa presente ya en su primer libro publicado, *Maladie mentale et personnalité* (1954). Esos patologización del anormal tiene como función la defender del orden social aceptado como normal. Posteriormente, estudiaremos la medicalización no ya del individuo, sino de la ciudad en su conjunto. Aludiremos de modo no sistemático a los diferentes modelos estudiados por Foucault —medicina de Estado, medicina urbana, medicina social— y a los tres grandes modelos de reparto del espacio en función del par normal/patológico —modelo de la lepra, de la peste, de la viruela—. Estudiaremos cómo estos últimos dispositivos de medicalización —de normalización y estigmatización patológica— serán utilizados estratégicamente por las necesidades de las relaciones de producción en el capitalismo industrial. Con ello, trataremos de corroborar una hipótesis genealógica que inserta el nacimiento de la biopolítica en las necesidades históricas de las relaciones de producción capitalistas, y que sostendremos con la asistencia de la lectura de Stéphane Légrand. Finalmente, analizaremos el papel de ciertas transformaciones conceptuales —la noción de «medio», la transposición de la «regulación orgánica» al orden del discurso social— en la formación decimonónica de la gubernamentalidad biopolítica.

III. 2. 1. LA PATOLOGIZACIÓN DEL ANORMAL: EN DEFENSA DEL ORDEN SOCIAL

En el apartado precedente hemos abordado el problema de la normalización social desde el punto de vista de la subjetividad. La crítica de Canguilhem a la normalización se sustenta en una comprensión del «medio» como un «hecho social» externo a cada una de las normatividades vivientes. Nos cuestionamos hasta qué punto este presupuesto, de

raigambre durkheimiana, persistía en el análisis foucaultiano de la normación disciplinaria, que distribuye a los individuos en función del grado de adecuación o desviación a la norma. Intentamos comprobar si la subjetivación es un proceso normacional o si, en cambio, hay un componente de normatividad subjetiva renuente a la normación social.

Corresponde ahora replantear el problema desde el plano no del sujeto, sino de lo social. Más concretamente, *de la defensa de lo social*. La hipótesis que en este punto nos va a servir para seguir explorando la genealogía de lo biopolítico —al tiempo como sistema de pensamiento y como la forma de gobierno que indaga— en su relación con la cuestión de lo normal y lo patológico, tratará de demostrar que la genealogía foucaultiana del poder disciplinario, primero, y del biopoder, en un momento posterior, surgen como modelos explicativos de las metamorfosis de las relaciones de poder en su respuesta a la «cuestión social». Este sintagma es utilizado en la sociología histórica francesa para referirse al conflicto entre el capital y el trabajo que, a partir de 1848, deslegitimó todas las certezas y las promesas contenidas en el ideal republicano que, desde entonces, pasó de ser una respuesta a constituir el problema a resolver⁸⁸². Más adelante profundizaremos en la relevancia de este proceso histórico para la formación del sistema de pensamiento que esta investigación se ha propuesto estudiar. Por el momento, queremos solamente explicitar que vamos a interpretar la distinción entre lo normal y lo patológico implementada por las formas disciplinarias y biopolíticas de saber/poder como estrategias normativas *para la defensa del orden social*⁸⁸³. En ese sentido, tal como demostraremos con mayor atención más adelante, defendemos que la cesura que los comentaristas del pensamiento foucaultiano suelen establecer entre los cursos y las obras que abordan el poder disciplinario y aquellos que se ocupan de la formación de la gubernamentalidad biopolítica se diluye desde el punto de vista de la defensa social.

⁸⁸² J. Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Fayard, Paris, 1984 [trad. esp. de H. Cardoso, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, pp. 15-17. El título de la versión española ha volcado erróneamente «déclin» por «declinación», cuando sería más acertado «declive»].

⁸⁸³ Podemos fundamentar este objetivo en la siguiente definición de la genealogía del racismo brindada por Foucault en la lección del 28 de enero de 1976, correspondiente al curso *Il faut défendre la société*: «el tema de la sociedad binaria, dividida entre dos razas, dos grupos extranjeros por la lengua, el derecho, etcétera, va a ser reemplazado por el de una sociedad que será, al contrario, biológicamente monista. Esa sociedad se distinguirá simplemente por lo siguiente: *la amenaza* de una serie de elementos heterogéneos, pero que no le son esenciales, que no dividen el cuerpo social, el cuerpo viviente de la sociedad, en dos partes, sino que en cierto modo son accidentales. Surgirán así la idea de los extranjeros infiltrados y el tema de los *desviados*, que son subproductos de esa sociedad [cursiva mía: G. V. A.]», M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, op. cit., Clase del 28 de enero de 1976, p. 74. En esta línea han trabajado F. Álvarez-Uría y J. Varela en *Sujetos frágiles. Ensayos de sociología de la desviación*, op. cit.; así como F. Vázquez García, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Akal, Madrid, 2009.

III. 2. 1. 1. ARQUEOLOGÍA DE LA PSICOPATOLOGÍA: DE *MALADIE MENTALE ET PERSONNALITÉ* (1954) A *LES ANORMAUX* (1975)

El anuncio con el que Foucault finaliza la última lección del curso de 1975 titulado *Les anormaux* nos brindan una posible pauta para corroborar esta hipótesis:

Trataré de retomar el problema del funcionamiento, a fines del siglo XIX, de la psiquiatría como defensa social, para lo que usaré como punto de partida el problema de la anarquía, el desorden social, la psiquiatrización de la anarquía. Será, por lo tanto, un trabajo sobre crimen político, defensa social y psiquiatría del orden⁸⁸⁴.

La psiquiatría va a representar para Foucault un saber/poder disciplinario inscrito en la historia de las normas sociales. La función de la distinción entre lo normal y lo patológico como mecanismo de defensa social, por tanto, tiene su punta de lanza en su estudio genealógico de la psiquiatría. No en vano, esa concepción de lo normal y lo patológico en el marco de las normas sociales está ya presente en la primera obra publicada por Foucault, frecuentemente olvidada por sus exégetas: *Maladie mentale et personnalité*, publicada en 1954, y corregida en 1957 con el título *Maladie mentale et psychologie*⁸⁸⁵. El «acontecimiento de pensamiento» que, por seguir la pauta de la hermenéutica foucaultiana⁸⁸⁶, es puesto en juego en este texto, radica en la desvinculación de las categorías de normalidad y de patología respecto de su referente orgánico, en beneficio de un tratamiento estrictamente social: «no es posible dar razón de la experiencia patológica sin referirla a estructuras sociales, ni explicar las dimensiones psicológicas de la enfermedad [...] sin ver en el medio humano del enfermo su condición real»⁸⁸⁷. La expresión «estructuras sociales» denota que en este escrito pre-arqueológico Foucault

⁸⁸⁴ M. Foucault, *Los anormales. Curso del Collège de France (1974-1975)*, op. cit., p. 291.

⁸⁸⁵ En adelante, haremos referencia a la edición española de *Maladie mentale et personnalité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954 [trad. esp. de E. Kestelboim, *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1984].

⁸⁸⁶ Como indica Georges Canguilhem en la presentación a la obra que reúne las contribuciones al Encuentro Internacional de París de 1988 dedicado a la conmemoración del pensamiento de Foucault, «ha llegado, pues, la hora de aplicar a la obra de Foucault sus métodos de esclarecimiento, es decir, la genealogía y la interpretación que él mismo aplicó a sus campos de estudio», G. Canguilhem, «Presentación», en VV. AA., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., p. 12.

⁸⁸⁷ M. Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, op. cit., p. 95. Con anterioridad ya habíamos comprobado, acudiendo a los comentarios de Pierre Macherey, que la diferencia entre el tratamiento de la formación de la concepción médica de lo normal y lo patológico en Canguilhem y Foucault radica en el mayor peso otorgado por este último a la intrínseca participación de la institución social en la formación del concepto. Cfr. P. Macherey, «De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault», op. cit., p. 104.

todavía no se había desprendido de esa consideración mítica de lo social que en 1965, en entrevista concedida a Alain Badiou, reprocha a la tradición durkheimiana. El uso de la referencia al «medio humano», por su parte, es análoga a la empleada por Canguilhem, que precisamente hemos valorado análoga al «hecho social» de Durkheim por su carácter exterior respecto a la subjetividad. De hecho, en este mismo texto de 1954, Foucault asume, en referencia explícita a Durkheim y a «los psicólogos americanos», que «una sociedad se expresa positivamente en las enfermedades mentales que manifiestan sus miembros», para abrir así el siguiente interrogante «¿cómo ha llegado nuestra cultura a dar a la enfermedad el sentido de la desviación, y al enfermo un estatus que lo excluye? ¿Y cómo, a pesar de eso, nuestra sociedad se expresa en estas formas patológicas, o se niega a reconocerse?»⁸⁸⁸. En efecto, en este escrito de juventud, Foucault es todavía tributario de una comprensión mítica de lo social que enmascara la positividad de los juegos de saber y de poder que lo articulan. Pese a ello, nos interesa detenernos someramente en su análisis con objeto de comprender en esa desvinculación respecto de su referente orgánico, el primer paso para la formación, ya en las obras y cursos de los años setenta, de la interpretación de lo normal y lo patológico como dispositivo para la defensa del orden social.

La condición de posibilidad de esa comprensión genealógica de lo patológico radica en la crítica a la presuposición de una suerte de «metapatología» que, según Foucault, tendría como consecuencia la postulación de los mismos métodos y conceptos en la patología orgánica y en la mental⁸⁸⁹. Como consecuencia, el sentido atribuido a las nociones de enfermedad, síntoma y etiología en ambas patologías sería el mismo. En su propósito de refutar ya sea el paralelismo abstracto o la unidad de los fenómenos relativos a la patología orgánica y la mental, Foucault se desmarca de la consideración de lo patológico desde el punto de vista del organismo concebido como un todo. Es decir, se distancia de la tradición vitalista formada en la recepción de la obra de Kurt Goldstein, acometida en Francia por Canguilhem y Merleau-Ponty⁸⁹⁰: «por la unidad que asegura, y por los problemas que suprime, esta noción de totalidad es adecuada para aportar a la patología un clima de euforia conceptual, del que se han aprovechado quienes, de cerca o de lejos, se han inspirado en Goldstein»⁸⁹¹. Según Foucault, esta unidad de lo patológico

⁸⁸⁸ Ibid., p. 87.

⁸⁸⁹ Ibid., pp. 9-10.

⁸⁹⁰ Cfr. *supra*, nota 398.

⁸⁹¹ Ibid., p. 19-20.

está fundada sobre un artefacto lingüístico, antes que sobre una totalidad psico-orgánica real⁸⁹². En este punto, por tanto, Foucault se muestra implícitamente crítico con el proyecto filosófico de Canguilhem, en la medida en que el *Essai* de 1943 está marcado por el espíritu de Goldstein. Es preciso reparar, no obstante, en que la fecha de publicación de *Maladie mentale et personnalité* es previa a la de las *Nouvelles réflexions* (1963), en las que, como hemos comprobado, Canguilhem trata de refutar una traslación simple del organicismo biológico al plano social.

Para contrarrestar esta tendencia, Foucault propone aislar la especificidad de la psico-patología. Lo que en su criterio hace difícil la aplicación a la psiquiatría de la distinción entre lo normal y lo patológico, es la noción de *personalidad*⁸⁹³: «la idea de totalidad y solidaridad orgánica permite distinguir y relacionar afección morbosa y respuesta adaptada; en cambio, en patología mental, el examen de la personalidad evita semejante análisis»⁸⁹⁴. Ese diferente estatuto se basa en la identificación implícita de lo patológico y lo anormal, refutado por la medicina orgánica (la enfermedad es una respuesta adaptativa del organismo ante la presencia del elemento patológico y, por tanto, es síntoma de la normalidad fisiológica), persistente, en cambio, en la psiquiatría⁸⁹⁵. Foucault evidencia que la psicopatología no explica el enfermo a partir de la enfermedad, sino la enfermedad como un correlato de la biografía del enfermo. El tránsito de lo normal a lo patológico no implica un cambio cualitativo, sino una dificultad —un conflicto, una contradicción— de la trama normal de la historia individual. Más concretamente, la reacción mórbida es tan sólo una de las derivas posibles de los conflictos que estructuran una historia individual, en virtud de la cual el conflicto *externo* es interiorizado por el sujeto con una significación defensiva que busca abolirlo⁸⁹⁶. Foucault sintetiza la representación de la enfermedad mental por parte de la psicología desarrollada entre 1850 y 1950 como la reacción neurótica ante el conflicto normativo entre la significación de una norma interiorizada y la norma social imperante⁸⁹⁷. Por lo tanto, el criterio de demarcación

⁸⁹² Ibid., p. 20.

⁸⁹³ Ibid., p. 22. La idea misma de «personalidad», entendida como identidad psíquica a largo plazo, es difícil de conciliar con la crítica a la noción clásica de sujeto y a la de autor en el resto de la obra de Foucault.

⁸⁹⁴ Ibid., p. 22-3.

⁸⁹⁵ Seguimos en este análisis a G. Leblanc, «Foucault et le contournement du normal et du pathologique», en P. Artières, E. da Silva (eds.), *Foucault et la médecine: lectures et usages*, Kiné, Paris, 2001, pp. 29-48.

⁸⁹⁶ M. Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, op. cit., pp. 57 y 58.

⁸⁹⁷ Cfr. M. Foucault, «La psychologie de 1850 à 1950», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., pp. 148-165. Este texto fue publicado en 1957, contemporáneamente a la reedición de *Enfermedad mental Maladie mentale et personnalité* con el título *Maladie mentale et psychologie*.

entre lo normal y lo patológico viene dado por el medio, que dicta cuál es el comportamiento social reconocido, y denuncia aquel que, en cambio, no se adapta a la norma. Siendo así, Foucault caracteriza el rol del terapeuta desde la misma perspectiva crítica que Canguilhem asume en su ensayo *¿Qu'est-ce que c'est la psychologie?*⁸⁹⁸, cuya primera publicación coincide exactamente con la obra de Foucault que estamos comentando: la transformación de la contradicción neurótica en una contradicción normal no significa un restablecimiento de la normalidad orgánica sino un encauzamiento de la conducta del enfermo a la normalidad social.

En definitiva, para Foucault la función de la psico-patología es relativa a la normalización social. No en vano, confronta la concepción psicológica de lo patológico con la teoría de la enfermedad de Durkheim, en la medida en que éste pensaba el fenómeno mórbido como una desviación respecto a una media concebida como el resultado de un proceso evolutivo. En tanto desviación en relación a una media, una norma o una pauta, la patología mental adquiere un valor negativo desde el punto de vista social⁸⁹⁹. De ahí la siguiente conclusión:

Durkheim y los psicólogos americanos han hecho de la desviación y del alejamiento a la media, la naturaleza misma de la enfermedad por efecto de una ilusión cultural que les es común: nuestra sociedad no quiere reconocerse en ese enfermo que, en consecuencia, aparta o encierra; en el mismo momento en que diagnostica la enfermedad, excluye al enfermo. Los análisis de nuestros psicólogos y de nuestros sociólogos, que hacen del enfermo un desviado y que buscan el origen de lo morboso en lo anormal son, ante todo, una proyección de temas culturales. En realidad, una sociedad se expresa positivamente en las enfermedades mentales que manifiestan sus miembros⁹⁰⁰.

Foucault busca invertir la equivalencia entre patología y anormalidad: no es que lo patológico equivalga —como opina la tradición sociológica aludida— a lo anormal, sino que la alienación social es la condición previa de posibilidad de la representación de lo patológico⁹⁰¹: su origen se encuentra en un imposible reconocimiento de sí generado por

⁸⁹⁸ G. Canguilhem, «Qu'est-ce que c'est la psychologie?», conferencia pronunciada en el Collège Philosophique el 18 de diciembre de 1956, publicada por primera vez en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1958); incluida en *Études d'histoire et d'épistémologie des sciences*, op. cit., pp. 365-381 [trad. esp. cit., pp. 389-416].

⁸⁹⁹ M. Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, op. cit., pp. 85-87.

⁹⁰⁰ Ibid., p. 87.

⁹⁰¹ «Al hacer de la alienación social la condición de la enfermedad, disipamos de un solo golpe el mito de la alienación psicológica que haría del enfermo un extranjero en su propio país; escapamos también a los temas clásicos de una personalidad alterada, de una mentalidad heterogénea y de mecanismos

las condiciones sociales⁹⁰². Lo que nos interesa retener en este punto, es que la demostración de que la función que lo patológico juega en la sociología de Durkheim equivale a la función de la psicopatología de la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX, y, es un primer avance en la genealogía anunciada en las últimas palabras del curso *Les anormaux* previamente citadas: la identificación de lo patológico como lo anormal tendría como finalidad la exclusión de la diferencia interna a efectos de proteger el orden social.

La defensa social aparece así como el marco de problematización que está detrás de los cursos de 1975, *Les anormaux*, y de 1976, *Il faut défendre la société*. En *Histoire de la folie* y en *La naissance de la clinique*, al ser analizado desde la clave arqueológica, como el resultado de la confluencia entre una serie de cambios en las formas de saber y de ciertos micropoderes disciplinarios, el problema de lo patológico parece perder su significación social. A partir de la sugerencia de la lección del 12 de marzo de 1975, la defensa social garantizada por la psiquiatría parece situarse en una perspectiva más global. En efecto, Foucault constata que, a partir del momento en que la psiquiatría se plantea como «tecnología de lo anormal, de los estados anormales fijados hereditariamente por la genealogía del individuo»⁹⁰³, el proyecto terapéutico pierde su sentido. La psiquiatría ya no trata de curar, simplemente funciona como protección de la sociedad contra los peligros de que puede ser víctima por parte de aquellos que se encuentran en un estado anormal: los anormales son refractarios tanto a la curación médica como a la disciplina, que, como consecuencia, va dirigida a los individuos normales. Lo que Foucault busca destacar en el curso de 1975, y que ya estaba *in nuce* veinte años antes en *Maladie mentale et personnalité*, es que la medicalización de lo anormal no implica su tratamiento terapéutico sino, al contrario, su exclusión como mecanismo de protección del orden. La psiquiatría se erige en la protección científicamente legitimada de la sociedad, como medicina del cuerpo social que requiere la eliminación de los elementos patógenos. El anormal no es el sujeto enfermo, sino en agente patológico que afecta al cuerpo social. Foucault cifra el origen de esta función de la psiquiatría en la ley «sobre los alienados» que entra en vigor en Francia en 1838⁹⁰⁴, en la que el papel del peritaje psiquiátrico ya no consiste en determinar si la

específicamente patológicos», *ibid.*, p. 117. Como explica J. Lagrange, el enfermo mental del siglo XIX es aquel individuo que ha perdido el uso de las libertades conferidas por la revolución burguesa. J. Lagrange, «Versions de la psychiatrie dans les travaux de Michel Foucault», en P. Artières, E. da Silva (eds.), *Foucault et la médecine: lectures et usages*, op. cit., pp. 120-142.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 89.

⁹⁰³ M. Foucault, *Los anormales. Curso del Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p. 289.

⁹⁰⁴ Sobre el acontecimiento médico-administrativo que supuso esta ley se estructura en buena medida la genealogía de R. Castel, *L'ordre psychiatrique*, Minuit, Paris, 1977 [trad. de F. y J. A. Álvarez Uría, *El*

aparente demencia del sujeto en cuestión lo descalificaba como sujeto de derecho, sino si el individuo objeto del examen «es capaz de perturbar el orden o amenazar la seguridad pública»⁹⁰⁵. Como consecuencia, la psiquiatría genera un «racismo contra el anormal» que trata de frenar el contagio de lo no normal que llevan consigo. Se trata, por tanto,

de un racismo que no tendrá por función tanto la prevención o la defensa de un grupo contra otro como la detección, en el interior mismo de un grupo, de todos los que pueden ser portadores efectivos de peligro. Un racismo interno que permite filtrar a todos los individuos dentro de una sociedad dada⁹⁰⁶.

Se desprende de estas punto de vista que los cursos consecutivos *Les anormaux* (1975/1976) e *Il faut défendre la société* (1976/1977) pueden leerse desde la clave común de la defensa del orden social. Cabe subrayar el cambio de perspectiva en relación al apartado anterior: *lo que proponemos no es ya analizar la producción de sujetos por parte de las normas sociales, sino la psiquiatrización de los sujetos sociales como estrategia para la defensa de lo social*. Desde este prisma, el poder disciplinario alcanza un significado como regulación de la sociedad: el anormal, tal como es visibilizado por parte de la psiquiatría, es el indisciplinado⁹⁰⁷. La disciplina, por tanto, adquiere un sentido renovado en el más amplio marco de la defensa del orden social. La psiquiatría que nace a

orden psiquiátrico, La Piqueta, Madrid, 1980]. Así lo constata Foucault en la presentación de la obra, trad. esp. cit., pp. 7-11. Para un resumen y una cronología de la ley, cfr. p. 315 y sigs.

⁹⁰⁵ Ibid., p. 131. Lo que es más, la ley establecía que los familiares del sujeto enfermo pueden solicitar su reclusión a condición de que el psiquiatra certificar su peligrosidad: «el psiquiatra, en consecuencia, se erige en el agente de los peligros intrafamiliares en lo que pueden tener de más cotidiano. Se transforma en el médico de familia en los dos sentidos del término: es el médico reclamado por la familia, quien se constituye como tal por voluntad de ésta, pero es igualmente el médico que tiene que curar algo que pasa en su interior. Es un médico que tiene que encargarse médicamente de los trastornos, dificultades, etcétera, que pueden desarrollarse en el escenario mismo de la familia», *ibid.*, p. 136. La genealogía del papel policial y biopolítico de la familia ha sido paradigmáticamente trabajada por Jacques Donzelot, en una línea de trabajo que prosigue explícitamente la senda abierta por Foucault. Cfr. J. Donzelot, *La police des familles. Famille, société et pouvoir*, Minuit, Paris, 1977 [trad. esp. de A. Falcón, *La policía de las familias. Familia, sociedad, poder*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008, p. 16; para el papel policial del médico y el psicólogo, pp. 157-198].

⁹⁰⁶ Ibid., p. 289. Foucault constata a continuación que ese neorracismo, característico del siglo XIX como medio de defensa de una sociedad contra sus anormales, nace primero de la psiquiatría y, después, es conectado con el racismo étnico que era endémico del siglo XX. Sobre la conexión de ambos tipos de racismo por parte del nacionalsocialismo alemán, cfr. R. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, op. cit., pp. 175-234. Merece especial atención la genealogía del papel biopolítico jugado por la psiquiatría en la España franquista como instrumento de conservación del orden social, emprendida por Salvador Cayuela Sánchez en su tesis doctoral *La biopolítica en la España franquista*, tesis dirigida por Dr. A. Campillo Meseguer, Universidad de Murcia, 2010. Esta tesis, que consideramos un ejemplo de la extensión a campos epistémicos diversos de la investigación foucaultiana, sigue la pauta inaugurada por F. Vázquez García en *La invención del racismo. El nacimiento de la biopolítica en España*, op. cit.

⁹⁰⁷ Para esta interpretación, vamos a seguir a G. Leblanc en «Les indisciplinés ou une archéologie de la défense sociale», en Id., J. Terrel, *Foucault au Collège de France. Un itinéraire*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2003, pp. 27-59.

partir de la ley de 1838 coincide con la demanda de una defensa del orden social. No se conforma con determinar qué es lo sano y qué es lo patológico en las conductas cotidianas, sino que subsume ese diagnóstico en la categorización de los individuos como normales y anormales, es decir, como inofensivos o peligrosos desde el punto de vista del orden social. Para ello, la psiquiatría explica un crimen a través de la biografía del criminal, de modo que hace del sujeto criminal un sujeto enfermo con anterioridad al crimen. El interés psiquiátrico por el crimen sustituye a la racionalidad penal que buscaba un móvil racional, un cálculo que pusiera al sujeto en una situación de responsabilidad directa respecto a su acto⁹⁰⁸. En síntesis, el fin de la psiquiatría es social, pero su medio es la medicalización de la sociedad⁹⁰⁹.

Ahora bien, en tanto fundida con lo jurídico en la práctica del *peritaje*, la psiquiatría, como medicina social, no se ocupa del enfermo, sino del anormal. Lo que queremos retomar de esta concisa síntesis de las conclusiones del curso de 1975, es que el «poder de normalización» es presentado genealógicamente como un dispositivo de defensa ante lo que amenaza a la sociedad desde su interior⁹¹⁰. Y ese peligro no depende de una mirada inocente dirigida por un individuo a su entorno. Es el fruto de un imperativo de protección cuya extensión es posible gracias a la asimilación recíproca de lo médico y lo jurídico en la figura del «peritaje médico legal»⁹¹¹. El peligro es, por tanto, un artefacto social: la figura del «anormal» es una creación resultado de la fusión de lo médico y lo judicial materializada por esta práctica:

⁹⁰⁸ Foucault explica este tránsito a partir de la siguiente pregunta: «¿De qué manera el ejercicio del poder de castigar necesitó, en un momento dado, referirse a la naturaleza del criminal? ¿Cómo, a partir de cierto momento, la división entre los actos lícitos y los ilícitos se vio obligada a duplicarse con una distribución de los individuos en normales y anormales?», M. Foucault, *Los anormales. Curso del Collège de France (1975-1976)*, op. cit., clase del 29 de enero de 1976, pp. 83-4 y ss.

⁹⁰⁹ La «sociedad de normalización» es aquella en la que la medicalización general del comportamiento, de las conductas, de los discursos, de los deseos, sustituye progresivamente el principio del derecho y de la soberanía como paradigmas del poder. Cfr. al respecto M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, op. cit., Clase del 14 de enero de 1976, pp. 41-42. La génesis de lo biopolítico, en consecuencia, tiene en la psiquiatría uno de sus principales factores de extensión. Pero, sobre todo, se demuestra así que lo biopolítico es un herramienta para la optimización de la defensa de lo social.

⁹¹⁰ «Con la prueba pericial tenemos una práctica que concierne a anormales, pone en juego cierto poder de normalización y tiende, poco a poco, por su propia fuerza, por los efectos de unión que asegura entre lo médico y lo judicial, a transformar tanto el poder judicial como el saber psiquiátrico, a constituirse como instancia de control del anormal. Y en tanto constituye lo médico judicial como instancia de control no del crimen, no de la enfermedad, sino de lo anormal, del individuo anormal, es a la vez un problema teórico y político importante», M. Foucault, *Los anormales. Curso del Collège de France (1975-1976)*, op. cit., Clase del 15 de enero de 1976, p. 47. Añade a continuación Foucault que su intención es hacer la genealogía de ese poder.

⁹¹¹ Sobre la formación de una «expertocracia» con autoridad para categorizar a los alienados como individuos peligrosos, cfr. R. Castel, *El orden psiquiátrico*, op. cit., pp. 55-62, 159-197.

El peritaje médico legal viene de otra parte. No se deduce del derecho, no se deduce de la medicina. Cualquiera que sea la prueba «histórica» de derivación del peritaje penal, no remitirá ni a la evolución del derecho ni a la evolución de la medicina, y ni siquiera a su evolución paralela. Es algo que llega a insertarse entre ellos, a asegurar su unión, pero procedente de otra parte, con otros términos, otras normas, otras reglas de formación. En el fondo, en el peritaje médico legal tanto la psiquiatría como la justicia se adulteran. No están frente a su propio objeto, no ponen en práctica su propia regularidad. El peritaje médico legal no se dirige a delincuentes o inocentes, no se dirige a enfermos en confrontación a no enfermos. Sino a algo que es, creo, la categoría de los «anormales»; o, si lo prefieren, es en ese campo de gradación de lo normal a lo anormal, donde se despliega efectivamente el peritaje médico legal⁹¹².

Leblanc acierta al señalar que la emergencia de la psiquiatría sintomatiza el reconocimiento de que el todo disciplinario no coincide con el todo social⁹¹³. *De un poder disciplinario sin afuera, se pasa a una medicalización de la sociedad sin vanos*⁹¹⁴: *el todo disciplinario se transforma en un todo biopolítico*, en el que la distinción entre lo normal y lo patológico —entendido como anormal— se convierte en el instrumento de regulación interna de la sociedad. Esta reinscripción de una forma de saber, la psiquiatría, en las relaciones disciplinarias de poder, forma parte del propósito de reinscribir la historia de las ciencias humanas en las relaciones de poder. La prolongación de la arqueología de las ciencias humanas en una genealogía de las formas de saber/poder responde a esta finalidad. Esta complementariedad de las dos grandes etapas metodológicas de la trayectoria de Foucault genera consenso entre los comentaristas. La propuesta específica respecto a esta línea interpretativa que queremos aportar con nuestra investigación, trata de abarcar esta genealogía de las ciencias humanas en un marco de referencia aún más amplio que el de las relaciones de poder: nuestra hipótesis es que el surgimiento de las ciencias humanas puede interpretarse genealógicamente como de defensa del orden social. Más adelante caracterizaremos cuál es la idea de lo social a la que nos estamos refiriendo. Antes de ello, queremos precisar cómo las relaciones entre el poder disciplinario y el saber médico y psiquiátrico, y con ellas, la partición entre lo normal y lo patológico (comprendido como lo anormal), están en el origen de las ciencias humanas.

III. 2. 1. 2. CIENCIAS HUMANAS Y PRESERVACIÓN DEL ORDEN

⁹¹² Ibid., pp. 46-7.

⁹¹³ G. Leblanc, «Les indisciplinés ou une archéologie de la défense sociale», op. cit., p. 56.

⁹¹⁴ Para esto, véase M. Foucault, «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, op. cit., n° 170, p. 52. Volveremos sobre este texto más adelante.

En el *Poder psiquiátrico*, el curso que antecede a *Los anormales*, Foucault explicita que el individuo es el efecto producido por las técnicas disciplinarias, que fijan el poder político a la singularidad somática en función del criterio de distinción entre lo normal y lo anormal. La tesis de Foucault es el individuo no es una instancia previa a la sujeción, tal como es aceptado por el contractualismo que vertebra toda la modernidad política:

No se puede decir que el individuo preexiste a la función sujeto, a la proyección de una psique, a la instancia normalizadora. Al contrario, el individuo apareció dentro de un sistema político porque la singularidad somática, en virtud de los mecanismos disciplinarios, se convirtió en portadora de la función sujeto⁹¹⁵.

Lejos de ser un dato primario, el individuo es el resultado de una construcción histórica en virtud de la cual es producido por las disciplinas como sujeto «psicológicamente normal». Para Foucault, esta producción del individuo es la condición de posibilidad del surgimiento de las ciencias del hombre⁹¹⁶. No sin cierta indeterminación, reconoce la legitimidad de la explicación de la emergencia del individuo en el pensamiento y en la realidad política de Europa como el efecto del desarrollo de la economía capitalista y de la reivindicación del poder político por parte de la burguesía. Esta explicación «jurídica», no obstante, debe ser combinada con la condición de posibilidad que supuso la tecnología de poder disciplinaria: por un lado, el individuo como sujeto abstracto, definido por los derechos individuales, al que ningún poder puede limitar salvo si él lo acepta por contrato; por otro lado, junto al anterior, el desarrollo de una tecnología disciplinaria que puso de manifiesto al individuo como realidad histórica, como elemento de las fuerzas productivas y políticas: «ese individuo es el cuerpo sujeto, atrapado en un sistema de vigilancia y sometido a procedimientos de normalización»⁹¹⁷. Ante esta doble justificación teórica del individuo, la idealista propia de las teorías filosóficas y jurídicas, y la materialista propia de la investigación genealógica, es donde adquiere su sentido estratégico el surgimiento de las ciencias humanas:

El discurso de las ciencias humanas tiene precisamente la función de hermanar, acoplar al individuo jurídico y al individuo disciplinario, hacer creer que el primero tiene por contenido concreto, real, natural, lo que la tecnología política recortó y constituyó como individuo disciplinario. [...] Y lo que en los siglos XIX y XX se

⁹¹⁵ M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Seuil-Gallimard, Paris, 2003 [trad. esp. de H. Pons, *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974)*, Akal, Madrid, 2006, Clase del 21 de noviembre de 1973, p. 67].

⁹¹⁶ Ibid., p. 68.

⁹¹⁷ Idem.

llama Hombre no es otra cosa que una especie de imagen remanente de esa oscilación entre el individuo jurídico, que fue sin duda el instrumento mediante el cual la burguesía reivindicó el poder de su discurso, y el individuo disciplinario, que es el resultado de la tecnología utilizada por esa misma burguesía para constituir al individuo en el campo de las fuerzas productivas y políticas⁹¹⁸.

El Hombre, por tanto, es el resultado del acoplamiento simbiótico de individuo jurídico, aceptado por Foucault como instrumento ideológico de reivindicación del poder, y el individuo disciplinario, instrumento real de su ejecución material. Las ciencias humanas, según esta genealogía, son un producto derivado de la creación disciplinaria del individuo. Pero, al mismo tiempo, las ciencias humanas son también condición de posibilidad de la efectividad de esa labor de individualización disciplinaria: al crear la noción de «personalidad», incluso de «alma» en un sentido secularizado, permiten utilizar la distinción entre la personalidad normal y la patológica que justifique la acción del poder disciplinario. Lo normal sólo puede serlo como referencia a una idea de lo anormal que las ciencias humanas construyen como tipo mental particular. Las ciencias humanas, así, nacen en el seno de un dispositivo de poder disciplinario que refuerzan y legitiman. Ese dispositivo, como nos encaminamos a demostrar, surge, a su vez, como construcción estratégica para la defensa del orden social: al fin y al cabo, tal como hemos destacado, el valor que Foucault concede al poder psiquiátrico, que se traduce en el aparato jurídico en la figura del peritaje, destinada a calificar el estado de salud o de enfermedad de un acusado, debe su valor a la capacidad de diagnosticar a los individuos peligrosos. Nuestra hipótesis, en suma, es que las ciencias humanas nacen subordinadas a una noción previa, la de lo social, y a un valor, el que se otorga al orden que debe ser preservado.

III. 2. 2. LA PATOLOGIZACIÓN DE LA POBREZA: EN DEFENSA DE LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN

La ampliación⁹¹⁹ de la disciplina de los cuerpos al gobierno de las poblaciones sólo es posible por la extensión del dominio médico a la dimensión social. En términos de

⁹¹⁸ Ibid., p. 69.

⁹¹⁹ Esta «retracción de la ley» en beneficio de la norma es abordado por F. Ewald en «Norms, Discipline and Law», en *Representations. Special Issue: Law and the Other of Culture*, 30, Spring (1990), pp. 138-161. Esto no quiere decir, no obstante, que los «mecanismos de seguridad» o de «regulación» entrañen un perfeccionamiento de las disciplinas, como tampoco estas pueden considerarse un ejercicio más refinado de la soberanía. La historia genealógica de Foucault no presupone la existencia de un poder

Canguilhem, «este aparato [el cuerpo de médicos entendido como aparato de Estado] estaba encargado de desempeñar, en el cuerpo social, un papel de *regulación* análogo al que se la atribuía a la naturaleza en la regulación del organismo individual [cursiva mía: G. V. A.]»⁹²⁰. Los tres textos más importantes sobre esta cuestión, que constituyen la génesis del concepto de biopolítica con el que Foucault analizará la aparición de un gobierno de la vida de las poblaciones a partir del siglo XIX, son las tres conferencias impartidas en el curso sobre medicina social organizado por la Universidad de Río de Janeiro en 1974⁹²¹.

El término «medicalización»⁹²² designa, pues, el proceso caracterizado por la función política de la medicina y por la extensión indefinida y sin límites de la intervención del saber médico: «La preponderancia conferida a la patología se convierte en la forma general de *regulación* de la sociedad. En la actualidad, la medicina no tiene

progresivamente más perfecto y omnipresente. El aspecto jurídico de la soberanía, las disciplinas y los «mecanismos de regulación» forman un triángulo cuya articulación o retroalimentación varía según las épocas, dando lugar a equilibrios y configuraciones diferentes. Agradezco la clarificadora insistencia en este punto de S. Cayuela en la Introducción de su tesis *La biopolítica en la España franquista*, op. cit., p. 8.

⁹²⁰ G. Canguilhem, «Poder y límites de la racionalidad en medicina», op. cit., p. 429.

⁹²¹ Antes de entrar en ellas, es preciso fijar someramente las claves del tránsito de la arqueología del saber médico, que centra el interés de Foucault por la medicina en la década de los sesenta, a la formación de una genealogía del poder médico que vamos tematizar en los textos de mediados de los años setenta. Con carácter previo a la publicación de *Naissance de la clinique* en 1963, además del ya citado *Maladie mentale et personnalité*, Foucault ya había publicado —en 1957— un estudio sobre la resistencia de los médicos franceses a la psicología y su noción de patología: M. Foucault, «La recherche scientifique et la psychologie», en É. Morère (ed.), *Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, Privat, Toulouse, 1957, pp. 173-201; compilado en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 3, pp. 165-186. Con posterioridad a la obra de 1963, puede hacerse referencia al estudio al artículo *Message ou bruit?*, publicado en 1966 en el acta de un coloquio sobre el pensamiento médico. En línea con su arqueología de la mirada médica, este artículo presentaba la enfermedad como un ruido primordial que el saber de la medicina transforma en mensaje significativo: entre la enfermedad afecto y la enfermedad concepto, entre la enfermedad como forma natural experimentada por un sujeto y la enfermedad como objeto de saber, no hay continuidad sino ruptura: M. Foucault, «Message ou bruit», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., pp. 585-592. En *Histoire de la folie*, la reflexión se iniciaba mediante la interrogación acerca de las condiciones de posibilidad y de ejercicio de la dicotomía razón-sinrazón, desde su emergencia con el Clasicismo hasta su solapamiento bajo el par normal-patológico. *Naissance de la clinique* es, precisamente, el intento de determinar las condiciones de la partición entre lo normal y lo patológico. Como sintetiza Miguel Morey, si la tesis doctoral dirigida por Canguilhem se preguntaba cómo se produce la captura de la sinrazón por el saber médico, el interrogante de *Naissance de la clinique* bien podría ser «¿cómo se constituye este saber médico capaz de apropiarse y declararse órgano de gestión supremo incluso de la distinción razón-sinrazón, y, a través de ella, de la “normalidad” de las poblaciones, del ser social del Hombre? [cursiva mía: G. V. A.]», M. Morey, *Lectura de Foucault*, op. cit., pp. 78-9. Hemos tomado como referencia la documentación ofrecida por P. Artières y E. da Silva en «Introduction», en Id. (eds.), *Foucault et la médecine: lectures et usages*, op. cit., pp. 11-28.

⁹²² La primera ocurrencia de la noción medicalización aparece aplicada a la propia enfermedad en el texto «Médecins, juges et sorcières au XVII^e siècle», en *Médecine de France*, 200 (1969), pp. 121-128; compilado en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 62, pp. 781-794: «Por último, la enfermedad es aquello que, en una sociedad y en un época dadas, es medicalizado a un nivel práctico y teórico» [«La maladie, finalement, c'est, à une époque donnée et dans une société donnée, ce qui se trouve —pratique et théoriquement— médicalisé», *ibid.*, p. 784].

campo exterior [cursiva mía: G. V. A.]»⁹²³. Foucault ubica el comienzo del proceso de medicalización de la sociedad en el siglo XVIII, cuando el estado de salud de toda la población comienza a ser percibido como un problema general⁹²⁴. Antes de esa centuria, la organización colectiva de la medicina tenía como único objetivo la asistencia a los pobres. Según demuestra en la conferencia *La politique de la santé au XVIII^e siècle*, publicada en 1976, el criterio por el cual los pobres dejan de ser el objetivo de la movilización del sistema de asistencia es económico y administrativo. Comenzaba a criticarse que el uso de parte de los beneficios de los fondos inmovilizados se empleara para preservar a los sectores «ociosos» de población fuera del circuito de producción. Una analítica de las condiciones y los efectos de esta ociosidad sustituye así a la sacralización abstracta del pobre⁹²⁵. El objetivo es reutilizar la pobreza integrándola en el aparato productivo, transformándola en mano de obra útil y, en último término asegurar la capacidad de autofinanciamiento de los menos ricos en caso de no poder trabajar⁹²⁶. La medicalización de la sociedad, según la citada conferencia, comienza con una «descomposición utilitaria de la pobreza», a partir de la cual la enfermedad de los pobres comienza a adquirir visibilidad en relación a las necesidades del trabajo y los imperativos de la producción⁹²⁷.

⁹²³ «La prépondérance conférée à la pathologie devient une forme générale de *régulation* de la société. La médecine n'a plus aujourd'hui champ extérieur [cursiva mía: G. V. A.]», M. Foucault, en la primera de las conferencias impartidas en Río de Janeiro en 1974, compilada como «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 170, pp. 40-62, p. 53 [trad. esp. de F. Álvarez Uría y J. Varela, «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?», en *Obras esenciales*, op. cit., pp. 637-657].

⁹²⁴ M. Foucault, «La politique de la santé au XVIII^e siècle», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., p. 15 [trad. esp. de F. Álvarez Uría y J. Varela, «La política de la salud en el siglo XVIII», en M. Foucault, *Obras esenciales*, op. cit., pp. 623-636].

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁹²⁶ Más adelante, en III.3, analizaremos el nacimiento de tecnologías de saber-poder que tienen como objeto este problema.

⁹²⁷ En la última de las conferencias impartidas en Río en 1974, Foucault documenta la transformación producida en el hospital a finales del siglo XVIII. Hasta ese periodo, el hospital era una institución de asistencia, para la separación y exclusión de los pobres —sobre todos si, por ser portadores de alguna enfermedad, eran considerados *individuos peligrosos*—. Se trataba de una suerte de limbo que ejercía una función de transición entre la vida y la muerte: más que la curación del pobre, se buscaba su *salvación* (*salut*). Por otra parte, la medicina, hasta finales del siglo XVIII, estaba basada en la noción de «crisis»: el médico debía observar al paciente desde el momento de la aparición de los primeros síntomas para determinar el momento en que debía desencadenarse la crisis, instante decisivo en el que se jugaría la victoria de la salud o de la enfermedad. Dado el carácter tan individual de este tratamiento, Foucault argumenta que, hasta entonces, la medicina y el hospital fueron instituciones estancas. La «medicalización» del hospital se produce por una doble transformación: por un lado, la atribución de las causas de la enfermedad al *medio*, por analogía con el modelo botánico de Linneo; por otro, el motivo es propiamente social, ya que el hospital médico nace como un instrumento para filtrar las vías de entrada de los factores de desorden social. Foucault lo ejemplifica fundamentalmente en el hospital marítimo, y su aplicación de las cuarentenas para prevenir la entrada de epidemias, que se cumplía análogamente en los hospitales militares. En ese último caso es donde en mayor medida empiezan a aplicarse las técnicas de la

El segundo factor advenido en el siglo XVIII es la aparición de la salud de la población en general como un objetivo de la gestión política, junto a la preservación de la paz y la garantía del crecimiento de la riqueza. La «policía» es el término con el que en este periodo se denomina al conjunto de mecanismos destinados a asegurar esta triple finalidad⁹²⁸. La importancia que adquiere la medicina en el siglo XVIII se explica por la combinación de la nueva «economía analítica de la asistencia» y de la emergencia de una policía general de la salud. Dicho de otro modo, se debe a la percepción de la enfermedad de los pobres como un problema económico específico, y a la emergencia de la salud de la población como uno de los objetivos a preservar, junto al mantenimiento del orden y las regulaciones económicas.

El problema marco en el que estas dos cuestiones adquieren su sentido político es el de los efectos económico políticos de las incipientes aglomeraciones urbanas⁹²⁹. La noción misma de «población» surge así como una herramienta conceptual para poder llevar a efecto la necesidad de controlar y vigilar el gran crecimiento demográfico acontecido a lo largo de este siglo. La aprehensión de los rasgos biológicos de la población en formas de saber —estimaciones demográficas, pirámides de edad, esperanzas de vida, tasa de mortalidad, relación entre el crecimiento de la población y el de la riqueza, etc.— adquieren visibilidad y significado en tanto son pertinentes para optimizar la gestión económica de su utilidad productiva⁹³⁰.

Debemos extraer la siguiente conclusión respecto a la evolución de la cuestión médica en el pensamiento de Foucault: en los cursos impartidos entre 1974 (*Le pouvoir psychiatrique*) y 1975 (*Les anormaux*), la discriminación entre lo normal y lo patológico tiene como función proteger el orden social de los individuos que lo amenazaban desde su

vigilancia disciplinaria, a fin de que los soldados no aprovecharan la circunstancia para desertar, así como para que no fallecieran ni fingieran la enfermedad una vez hubiesen sanado. La técnica de vigilancia y registro de información permitiría, a lo largo del siglo XIX, la comparación con la información obtenida por otros hospitales, lo cual posibilitó la constitución de la patología poblacional como objeto de saber. Cfr. M. Foucault, «L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, op. cit., n° 229, pp. 508-521. La tecnología hospitalaria, en suma, nace como mecanismo de defensa del orden social y por «rellenamiento estratégico», funciona como condición de posibilidad de la constitución de la población como objeto de saber. Se demuestra así que la distinción en lo normal y lo patológico tiene, por un lado, una función de defensa del orden social cuyo ejercicio acaba siendo condición de la formación de los dispositivos de regulación biopolítica.

⁹²⁸ M. Foucault, «La politique de la santé au XVIII^e siècle», op. cit., p. 17.

⁹²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 18.

⁹³⁰ Para una presentación genealógica de las formas de saber que suscitó el fenómeno del «pauperismo» urbano en el siglo XVIII, cfr. F. Álvarez Uría, J. Varela, *Sociología, capitalismo y democracia*, Morata, Madrid, 2004, pp. 109-140. Sostienen allí Álvarez Uría y Varela que la sociología nace como una pauperología. Estudiaremos más en detalle las consecuencias biopolíticas de este fenómeno en la IV parte de esta tesis.

interior. La medicalización en términos psiquiátricos, vehiculada por la figura del peritaje, cumple este mismo rol. En cambio, el proceso de medicalización en referencia al problema de la salud de la población, acontece como respuesta a las necesidades de la productividad económica. Si la medicalización psiquiátrica es relativa al mantenimiento del orden social, la emergencia de formas de saber e intervención sobre la población en busca de la mejora de sus condiciones de salud, persigue el incremento de la utilidad económica de los sujetos.

Desde esta clave genealógica, la preponderancia de la higiene como forma de control social debe adquirir su sentido a partir del marco de la necesidad económica⁹³¹. La noción de «régimen», entendida a la vez como regla de vida y forma de medicina preventiva⁹³², tiende a extenderse hasta aplicarse a toda una población con un triple objetivo: la desaparición de las epidemias, la baja de la tasa de mortalidad y el alargamiento de la duración media de la vida. Esta higiene, en tanto régimen de salud de las poblaciones, implica un control y una serie de intervenciones amparadas en la nueva autoridad de la medicina. Es por ello que Foucault defiende que, frente a lo que el individualismo cultural aparejado a la forma de producción capitalista pudiera llevar a pensar, la medicina moderna es una práctica fundamentalmente social:

Sostengo la hipótesis de que con el capitalismo no se ha pasado de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que, más bien, se ha producido lo contrario: el capitalismo, tal como se desarrolló a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, ha socializado en primer lugar el cuerpo, en función de la fuerza productiva, la fuerza de trabajo. [...] Para la sociedad capitalista, lo que importaba por encima de todo es lo bio-político, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad bio-política, y la medicina es una estrategia biopolítica⁹³³.

⁹³¹ Para una lectura de la historia del higienismo como herramienta de las necesidades de los sistemas de producción, cfr. P. Bourdelais, «Les logiques du développement de l'hygiène publique», en Id. (ed.), *Les Hygiénistes: enjeux, modèles et pratiques (XVIII^e-XX^e siècles)*, Belin, Paris, 2001, pp. 5-22. En esta clave, pero circunscrita al vínculo orgánico que se establece entre la medicina y la familia a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, ha trabajado J. Donzelot, *La policía de las familias*, op. cit., pp. 27, 72-83. De la misma opinión son F. Álvarez-Uría y J. Varela, *Sujetos frágiles. Ensayos de sociología de la desviación*, op. cit., p. 56 y sigs.

⁹³² Para un recorrido de la arqueología de la mirada médica en Foucault a través de la noción de «régimen», desde *Naissance de la clinique* hasta los textos sobre la estética de la existencia de los años ochenta, cfr. B. Cabestan, «Du régime: normativité et subjectivité», en P. Artières y E. Da Silva, *Foucault et la médecine. Lectures et usages*, op. cit., pp. 60-83.

⁹³³ «Je soutiens l'hypothèse qu'avec le capitalisme on n'est pas passé d'une médecine collective à une médecine privée, mais que c'est précisément le contraire qui s'est produit; le capitalisme, qui se développe à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, a d'abord socialisé un premier objet, le corps, en fonction de la force productive, de la force de travail. [...] Pour la société capitaliste, c'est le bio-politique qui importait avant tout, le biologique, le somatique, le corporel. Le corps est une réalité bio-politique; la médecine est une stratégie bio-politique», M. Foucault, «La naissance de la médecine sociale», segunda de las conferencias impartidas en Río de Janeiro en 1974, compilada en *Dits et écrits II*,

A partir de esta reflexión perteneciente a *La naissance de la médecine sociale* —segunda de las conferencias brasileñas de 1974—, podemos colegir la siguiente hipótesis: *la forma de orden social defendida por la medicalización la sociedad* —ya sea a través de los dispositivos psiquiátricos estudiados anteriormente como de los mecanismos de regulación que analizaremos a continuación—, *es aquella que optimiza el desarrollo del sistema de producción capitalista*. Podemos de este modo confirmar y completar, a la espera de ulteriores concreciones, la hipótesis que rige esta fase de nuestra investigación: la biopolítica surge como forma de gobierno de la población que protege el orden social apto para el desarrollo del sistema de producción capitalista.

III. 2. 2. 1. LA MEDICALIZACIÓN DEL ESPACIO URBANO

De las distintas variantes de la medicina social estudiadas por Foucault en la citada conferencia, vamos a valorar la especial relevancia de la variante urbana, característica fundamentalmente de la política médica francesa. La unificación del poder urbano⁹³⁴ y, sobre todo, el hecho de que la ciudad pasara a ser un lugar de producción además de comercio, hizo necesario el recurso a mecanismos de control homogéneos. La actividad industrial de la ciudad trajo consigo la aparición de una masa de población obrera y pobre —proto-proletariado—, lo cual acrecentó la tensión política en el interior de la ciudad. La peligrosidad de las «revueltas por la subsistencia» —ante una eventual bajada de salarios o del precio de los alimentos— se intensificaba dada la aglomeración de trabajadores pobres. De este modo, si hasta el siglo XVII, la amenaza social provenía del campo, a finales del siglo XVIII, con la plebe en vías de proletarización, el conflicto se traslada al seno mismo de la ciudad. Foucault atestigua el nacimiento de un sentimiento de angustia hacia la ciudad⁹³⁵, de miedo por la cercanía de los talleres y fábricas cuyo número crecía, por la altura excesiva de los edificios, por el confinamiento de la población y el consecuente riesgo de epidemias urbanas.

1976-1988, op. cit., nº 196, p. 209-210 [trad. esp. de F. Álvarez Uría y J. Varela, «Nacimiento de la medicina social», en M. Foucault, *Obras esenciales*, op. cit., pp. 653-672].

⁹³⁴ Foucault argumenta que antes de 1780, la ciudad de París no formaba una unidad territorial y administrativa, sino que estaba conformada por una multitud confusa de territorios heterogéneos y de poderes rivales. Cfr. *ibid.*, p. 215.

⁹³⁵ «Se genera en este periodo un sentimiento de miedo, de angustia hacia la ciudad» [«C'est à cette époque que surgit et s'amplifie un sentiment de peur, d'angoisse face à la ville»], *ibid.*, p. 216.

En este marco, Foucault sostiene que la cuarentena, dispositivo de intervención excepcional en caso de epidemias, sobre todo la peste, fue el principal recurso adoptado por la clase burguesa asolada por este pánico urbano. El «modelo de la peste», conjunto de prácticas de vigilancia, control, registro y gestión de la población que debía adoptar con carácter urgente la ciudad apestada para prevenir el contagio y frenar la transmisión, tiene en la obra de Foucault una importancia mayor que la de su mera relevancia coyuntural: ideal político-médico de buena organización sanitaria en las ciudades del siglo XVIII, adquiere en la obra de Foucault el estatuto epistemológico de *paradigma* de la práctica de gobierno basada en el poder de la norma y en el efecto disciplinario de la vigilancia. Foucault mide la importancia de este modelo comparándolo con el «modelo de la lepra», aplicado durante la Edad Media, que consistía en la expulsión del enfermo fuera del espacio de convivencia. Medicalizar a un individuo significaba excluirle del espacio político, mecanismo al que obedecía igualmente la reclusión de los locos, los seres deformes, etc⁹³⁶. De la lógica bipolar⁹³⁷ de este mecanismo se desprende un ideal político «cuasi religioso» de pureza⁹³⁸, equivalente al resultado del proceso de medicalización o purificación. El ideal político aparejado al «modelo de la lepra» no contempla la presencia del elemento patológico —ya fuera enfermo o anormal— en el interior de la ciudad: «el exilio del leproso y la detención de la peste no traen aparejado el mismo sueño político. Uno es el de una comunidad pura; el otro, el de una sociedad disciplinada»⁹³⁹. El ideal político del «modelo de la lepra», por tanto, es el resultado de la actividad de purificación.

En cambio, la especificidad del «modelo de la peste» radica en que *el ideal político coincide con el conjunto de prácticas implementadas para controlar y erradicar la enfermedad*. El ideal político no consiste en el resultado de ese plan, sino en el estado de vigilancia, encauzamiento y disciplina que se da *durante la presencia* de la enfermedad y la implementación del conjunto de prácticas de prevención y control de su transmisión⁹⁴⁰.

⁹³⁶ Sobre la inclusión excluyente.

⁹³⁷ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, op. cit., Clase del 11 de enero de 1978, p. 20-21.

⁹³⁸ «Il y eut donc un schéma médical de réaction contre la lèpre: celui de l'exclusion, de type religieux, celui de la purification de la ville», *ibid.*, p. 218. Este es el esquema clásico de la pureza y el peligro tematizados paradigmáticamente por M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, Routledge, London-New York, 2002 (1966) [trad. esp. de E. Simons, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de pureza y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 1973; sobre todo el capítulo VII 156-174].

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 230. Sobre la distinción y correlación de los modelos de la lepra y de la peste, cfr. J. Sauquillo, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, op. cit., pp. 79, 111-2.

⁹⁴⁰ «La ciudad apestada, toda ella atravesada de jerarquía, de vigilancia, de inspección, de escritura; [...] es la utopía de la ciudad perfectamente gobernada. La peste (al menos la que se mantiene en estado de previsión) es la prueba en el curso de la cual se puede definir idealmente el ejercicio del poder disciplinario. Para hacer

En primer lugar, todas las personas deben permanecer en sus lugares de residencia —cada familia en su hogar y, a ser posible, cada individuo en su habitación— para poder ser

funcionar de acuerdo con la teoría pura los derechos y las leyes, los juristas se imaginaban en el estado de naturaleza; para ver funcionar las disciplinas perfectas, los gobernantes soñaban con el estado de peste. En el fondo de los esquemas disciplinarios, la imagen de la peste vale por todas las confusiones y desórdenes; del mismo modo que la imagen de la lepra, del contacto que cortar, se halla en la base de todas las exclusiones»⁹⁴⁰, M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, op. cit., pp. 230-1. Este fragmento debe permitirnos deducir el estatuto epistemológico de los modelos de medicina social. En primer, lugar, tal como ya comentamos, a diferencia del modelo de la lepra, la ciudad apestada es en sí un ideal político de control y vigilancia más allá de su función como plan de respuesta a una urgencia coyuntural. El ideal político vinculado al modelo de la lepra es el de la ciudad pura que resulta de la exclusión. El dispositivo disciplinario y la exclusión encuentran su justificación como modelos políticos en la presuposición de la enfermedad. La apreciación específica que este pasaje de *Vigilar y castigar* añade, consiste en la referencia a ambos modelos como imágenes de tipo de desorden y de modelos de respuesta política. Se concluiría de ello que la figura de la peste, tal como es empleada por Foucault, no tiene un referente positivo, sino que es un tipo o un paradigma del desorden que hace necesaria la respuesta disciplinaria. En esta interpretación, lo patológico sería tan solo el imaginario moderno del mal social. Si esto fuera así, nuestra hipótesis, según la cual lo normal y lo patológico en el pensamiento de Foucault son categorías al servicio de una concepción defensiva de lo social, quedaría constreñida al terreno de la imaginación ideológica y del discurso, pero no de las prácticas. Discrepamos de esta interpretación a la que el fragmento antes citado puede, efectivamente, dar lugar. Pese a que, al emplearla, hemos concedido una cierta validez a la acepción de la figura epistemológica de «paradigma» definida por Agamben, creemos en este punto si no sustituirla, sí completarla con el modo en que Foucault comprendía la noción de «dispositivo», que corresponde al objeto de la genealogía al igual que la *episteme* correspondía a la arqueología. Para ello, es esencial atender a la distinción entre el modelo de la peste y el principio de vigilancia disciplinaria que rige el Panóptico. La ciudad apestada es considerada una «situación de excepción contra un mal extraordinario», M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, op. cit., p. 237. El Panóptico, por su parte, «debe ser comprendido como un modelo generalizable de funcionamiento; una manera de definir las relaciones de poder con la vida cotidiana de los hombres». La categoría de «paradigma» se ajusta a esta descripción del principio panóptico como «modelo generalizable», que Deleuze, en su libro sobre Foucault, denominó «diagrama»: cfr. G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, París, 2004, p. 42. Esta equivalencia parece confirmarse cuando, más adelante en este mismo capítulo sobre el Panóptico, Foucault cita a Bentham para describirlo como «ejemplo» de una manera de obtener poder hasta entonces inédita, *ibid.*, p. 238. El modelo político de la ciudad apestada, por tanto, *no es un ejemplo, un paradigma o un diagrama*, como sí lo es el Panóptico. Foucault incide en la diferencia, que cifra fundamentalmente en la contraposición entre el carácter excepcional del modelo de la peste (cuarentena social), frente al carácter *modélico*, generalizable, del diagrama. Cfr. *ibid.*, pp. 237, 240. La cuarentena implantada por el modelo de la peste es un «dispositivo» y, en cuanto tal, nace para dar respuesta a una emergencia. El dispositivo tiene una función predominantemente estratégica, como estudiamos con anterioridad en referencia a M. Foucault, «Le jeu de Michel Foucault», op. cit., p. 299. Entendemos así de otro modo la distinción entre el principio Panóptico y su generalización en el modelo de cuarentena social: si el primero constituye un diagrama del funcionamiento de un mecanismo de poder, el disciplinario; el segundo remite al dispositivo implementado como respuesta estratégica a una situación excepcional, en este caso, la epidemia de peste. Esa medida estratégica acaba convirtiéndose en una utopía de gobierno a través de su «sobredeterminación funcional» (*surdétermination fonctionnelle*) y «rellenamiento estratégico» (*remplissement stratégique*) en el marco de las relaciones de producción capitalistas, como estudiaremos más adelante. En síntesis, el dispositivo no es solamente un diagrama del poder, sino que refleja una dinámica histórica determinada, por la cual una respuesta estratégica a una necesidad coyuntural es resignificada en un marco de interés mayor. El estatuto epistemológico del modelo de la peste, en tanto «dispositivo», no es solamente el de ser la imagen ideal de un funcionamiento determinado del poder. No se trata solamente de un ejemplo o un paradigma de una relación de poder determinada: designa el origen contingente de una práctica política normalizada en el marco de un juego de poder de mayor alcance histórico. Así, el «modelo de la peste», expresa la dinámica histórica mediante la cual la discriminación entre lo normal y lo patológico y el conjunto de prácticas de saber-poder que permite implementar adquieren su sentido dentro de un juego de poder más amplio. Defendemos que esta dinámica del dispositivo permite así a Foucault respetar la horizontalidad, la contingencia y la dispersión de la positividad histórica, sin por ello renunciar a construir un relato relativo al juego de poder dominante que, en nuestra lectura, no es otro que el del capitalismo en proceso de construcción en la primera mitad del siglo XIX.

localizados; la ciudad debía ser dividida en barrios (*quartiers*), vigilados constantemente por inspectores que debían velar por que nadie saliera del espacio que le era asignado. La vigilancia, por tanto, compartimentaba la ciudad y creaba una espacialidad nueva, celular, en la que cada compartimento corresponde a un individuo y es estanco respecto a los demás. Lo que es más, cada inspector debía pasar revista cada día por cada edificio, obligando a cada habitante a hacerse presente en la ventana a fin de verificar y registrar si seguía con vida. La misma coincidencia entre la visibilidad y la decibilidad de lo mórbido que posibilitaba el dispositivo clínico es transpuesta ahora en un plano urbano. La «mirada locuaz que [en *Naissance de la clinique*] el médico posa sobre el corazón venenoso de las cosas, mirada fundadora del cuerpo de un individuo en su calidad irreductible»⁹⁴¹, es sustituida por la mirada del higienista⁹⁴². El responsable de cada barrio debía reportar la información recogida por los inspectores al alcalde de la ciudad: la vigilancia generalizada, por tanto, generaba un sistema centralizado de información.

En esta serie de prácticas, en definitiva, Foucault materializa el ideal político del poder disciplinario. No en vano, *La naissance de la médecine sociale* es pronunciada tan solo un año antes de la publicación de *Surveiller et punir* (1975), luego presumiblemente durante su redacción. En efecto, los aparatos disciplinarios operan dividiendo el espacio:

a cada individuo, su lugar, y en cada emplazamiento, un individuo. [...] El espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos haya que repartir. Es preciso anular los efectos de las distribuciones indecisas, la desaparición incontrolada de los individuos, su circulación difusa, su coagulación inutilizable y peligrosa⁹⁴³.

La disciplina organiza un «espacio analítico», un espacio serial que, al repartir individualmente los lugares, hace posible el control simultáneo de cada cual. La disciplina construye «“cuadros vivos” que transforman las multitudes confusas, inútiles o peligrosas, en multiplicaciones ordenadas»⁹⁴⁴. El modelo, por ello, es el castro militar y, con él, la

⁹⁴¹ A. Gabilondo, *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*, op. cit., p. 133.

⁹⁴² Sobre la objetivación del cuerpo individual como objeto de saber a partir del higienismo, cfr. G. Vigarello, «L'hygiène des Lumières», en P. Bourdelais (ed.), *Les Hygiénistes: enjeux, modèles et pratiques (XVIII^e-XX^e siècles)*, op. cit., pp. 29-40.

⁹⁴³ Ibid., p. 166.

⁹⁴⁴ Ibid., p. 172.

revista militar⁹⁴⁵. En *Surveiller et punir*, el examen es el paradigma de la combinación de la jerarquía que vigila y de la sanción que normaliza⁹⁴⁶: «en él vienen a unirse la ceremonia del poder y la forma de la experiencia, el despliegue de la fuerza y el establecimiento de la verdad»⁹⁴⁷. La verdad de la ciudad, análogamente, se establece en la práctica de vigilancia, en el comportamiento normal que genera y en el registro centralizado de la información tanto sobre la normalidad como sobre las desviaciones. El examen es la figura paradigmática de un poder que se ejerce «acondicionando objetos», manteniendo a sus sometidos en un mecanismo de objetivación⁹⁴⁸. En el caso de la ciudad apestada, se obliga a cada vecino a aparecer en su ventana y *decir la verdad sobre sí mismo*⁹⁴⁹, «gran revista de los vivos y de los muertos» que genera un «espacio recortado, inmóvil, petrificado. Cada persona está pegada a su puesto. Y si se mueve, le va en ello la vida, contagio o castigo»⁹⁵⁰.

⁹⁴⁵ «El modelo de esta organización político-médica [la cuarentena] ha sido esencialmente la revisión militar y no la purificación religiosa» [«C'est, au fond, la révision militaire et non la purification religieuse qui a essentiellement servi de modèle à cette organisation politico-médicale»], M. Foucault, «La naissance de la médecine sociale», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., p. 518.

⁹⁴⁶ M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, op. cit., p. 215.

⁹⁴⁷ Idem.

⁹⁴⁸ Ibid., p. 218. En la técnica de la «revista militar» Foucault encuentra el paradigma de la combinación del antiguo poder soberano y el poder disciplinario. En la revista, los súbditos son ofrecidos al soberano «como “objetos” a la observación de un poder que no se manifiesta sino tan sólo por su mirada. No reciben directamente la imagen del poder soberano; despliegan únicamente sus efectos», ibid., p. 219. Así, la medalla conmemorativa del primer pase de revista del monarca Luis XIV es considerado por Foucault «testimonio del momento en que coinciden, de manera paradójica pero significativa, la figura más brillante del poder soberano y la emergencia de los rituales propios del poder disciplinario. La visibilidad apenas soportable del monarca se vuelve visibilidad inevitable de los súbditos. Y esta inversión de visibilidad en el funcionamiento de las disciplinas es lo que habrá de garantizar hasta en sus grados más bajos el ejercicio del poder. Entramos en la época del examen infinito y de la objetivación coactiva», ibid., pp. 220-1. El paradigma de poder del que dicha medalla es testimonio, en consecuencia, no implica una desaparición de la soberanía, sino su disolución operativa en la tecnología disciplinaria y su economía de la visibilidad: «El hecho de que en nuestros días el poder se ejerza a la vez a través de ese derecho y esas técnicas, que esas técnicas de la disciplina y los discursos nacidos de ésta invadan el derecho, que los procedimientos de la normalización colonicen cada vez más los de la ley, es, creo, lo que puede explicar el funcionamiento global de lo que llamaría una “sociedad de normalización”», M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p. 41. Esta constatación debe servir como referente para un juicio crítico sobre la revitalización de la soberanía teológico-política bajo el signo de la biopolítica propuesta por Giorgio Agamben: en su vinculación directa entre el poder que decide sobre el estado de excepción y la nuda vida, Agamben olvida la dimensión positiva inmanente del biopoder —en este caso, de la vertiente anatomo-política— tal como lo concibe Foucault. Agamben reduce el análisis del biopoder a una ontología política que ignora el materialismo epistemológico y genealógico foucaultiano, cuya génesis y desarrollo la presente investigación está tratando de recrear. Cfr. sobre esto F. Vázquez García, *La invención del racismo. El nacimiento del a biopolítica en España*, op. cit., p. 14.

⁹⁴⁹ No solo se socializa así el dispositivo clínico de legibilidad de lo patológico, sino también el juego de verdad pastoral que obliga a subjetivarse a partir del pecado —la enfermedad anímica—. La identificación social de las personas, por tanto, nace a partir de la presencia de lo mórbido en casa uno,

⁹⁵⁰ Ibid., p. 228. Foucault justifica esta idea del «registro de los muertos» en «La naissance de la médecine sociale», op. cit., p. 219: uno de los objetivos de la medicina urbana desarrollada en Francia durante el siglo XVIII es estudiar los focos procedencia de la enfermedad en el espacio urbano. Además de los

El examen para detectar la enfermedad y prevenir el contagio individualiza cada cuerpo no sólo en virtud al reparto celular del espacio, sino en tanto obliga a cada individuo a decir la verdad sobre sí mismo en relación a la enfermedad o la salud. La conclusión es fundamental para el objetivo de nuestra investigación: como en el caso de Canguilhem [cfr. II.3.2.8], la subjetivación se produce en la experiencia de la enfermedad. Ahora bien, como acertó en señalar Pierre Macherey, esa subjetivación, para Foucault, se produce en un marco institucional o social que, en su lectura genealógica, responde a una determinada necesidad estratégica concerniente a la defensa del orden social: «a la peste responde el orden; tiene por función desenredar todas las confusiones: la de la enfermedad que se transmite cuando los cuerpos se mezclan; la del mal que se transmite cuando el miedo y la muerte borran las prohibiciones»⁹⁵¹.

Asimismo, «el registro de lo patológico debe ser constante y centralizado. La relación de cada uno con su enfermedad y su muerte pasa por las instancias del poder, el registro a que éstas la someten y las decisiones que toman»⁹⁵². El examen de la ciudad requiere un registro documental para el cual son creados «códigos de individualidad disciplinaria que permiten transcribir, homogeneizándolos, los rasgos individuales establecidos por el examen»⁹⁵³: códigos físicos, médicos de síntomas, escolares o militares de conductas. Una vez aferrado por la relaciones de poder, lo individual es así formalizado para su más rápido procesamiento. La formalización de lo individual permite «la constitución de un sistema comparativo que permite la medición de fenómenos globales, la descripción de grupos, la caracterización de hechos colectivos, la estimación de las desviaciones de los individuos uno respecto de otros, y su distribución en una “población”»⁹⁵⁴. Esas pequeñas técnicas de registro, notación, constitución de expedientes y disposición comparativa de la información sobre la ciudad afectada por una enfermedad, juegan, en la genealogía de Foucault, el papel de condición de posibilidad de la constitución de las ciencias del hombre. Literalmente, evocando el concepto de «bloqueo

lugares donde se acumulaban los desechos, los cementerios son objeto prioritario de esta preocupación. Según documenta Foucault, los primeros desplazamientos de los cementerios a los alrededores de la ciudad datan de la década de 1750. Foucault rechaza así que la individualización del cadáver en el cementerio responda a un respeto de la teología cristiana por el cadáver: antes bien, obedecer a un respeto político sanitario por los vivos.

⁹⁵¹ Ibid., p. 229.

⁹⁵² Idem.

⁹⁵³ Lo que es más, propiciada por la entrada de la individualidad en un campo documental, esta relación de cada individuo consigo mismo, motivada por la medicalización de la sociedad, es una condición histórica de posibilidad del nacimiento de las ciencias humanas: cfr. G. Leblanc, «L'écriture des vies ordinaires», conferencia incluida en *El pensamiento Foucault*, op. cit., p. 61-82.

⁹⁵⁴ M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, op. cit., p. 221.

epistemológico» de Bachelard, Foucault constata que permiten «el desbloqueo epistemológico de las ciencias del individuo»⁹⁵⁵. El nacimiento de las ciencias del hombre, añade, debe ser buscado «en esos archivos de poca gloria donde se elaboró el juego moderno de las coerciones sobre cuerpos, gestos, comportamientos»⁹⁵⁶.

Lo que es más, este pasaje de *Surveiller et punir*, centrado en el registro documental de la vigilancia anatómo-política, define la condición histórica de posibilidad de la constitución de la otra vertiente del biopoder, según es definido en el apartado final de *La volonté de savoir*: la biopolítica de la población. La codificación normalizada de la información sobre cada vida individual la convierte en un caso, al mismo tiempo irreducible en su contingencia y normalizable en la comparación con el conjunto de casos contenidos en un *grupo poblacional*. El nacimiento de la población como objeto de conocimiento, y la resultante constitución de las ciencias humanas, tienen así su condición de posibilidad en la sistematización de este registro escritural de las vidas ordinarias que, en la genealogía de Foucault, nace como técnica específica de la medicina urbana, concretamente en los planes de respuesta urgente a las epidemias de peste⁹⁵⁷.

III. 2. 2. 2. PATOLOGIZACIÓN DEL DESEMPLEADO⁹⁵⁸ Y ACUMULACIÓN DISCIPLINARIA DE LA FUERZA DE TRABAJO: *LA SOCIÉTÉ PUNITIVE* (1973)

⁹⁵⁵ Ibid., p. 221.

⁹⁵⁶ Ibid., p. 222.

⁹⁵⁷ En la clase del 25 de enero de 1978, que más adelante estudiaremos pormenorizadamente, Foucault demuestra que la demografía se inició en algunos países, sobre todo en Inglaterra, a partir del establecimiento de tablas de mortandad que solamente se elaboraban en casos de emergencias epidémicas, cuando la mortalidad era tan dramática que se quería saber exactamente cuánta gente moría, dónde y a causa de qué. Concretamente, los primeros registros demográficos datan de 1532 y 1562, con referencia a la cantidad de fallecidos a causa de la peste en la enfermedad de Londres. Independientemente del dato historiográfico, lo que nos interesa constatar es que «la cuestión de la población no se tomaba de manera alguna en su positividad y su generalidad. Esta cuestión, y el interrogante sobre la manera de repoblar, se planteaban con referencia a una mortalidad dramática», M. Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1978-1979)*, op. cit., Clase del 25 de enero de 1978, pp. 72-3.

⁹⁵⁸ El empleo del término «desempleado» es un deliberado anacronismo. El término no se encuentra en Foucault, ni es un concepto empleado en el periodo histórico al que nos referimos. Si pese a ello hemos decidido emplearlo como categoría genérica para referirnos, fundamentalmente, a los vagabundos, es porque condensa el motivo por el que eran patologizados: los vagabundos se negaban a emplear su fuerza de trabajo en la producción. Sumado a la cantidad percibida bajo la forma de la limosna, ese desempleo de su fuerza de trabajo era considerada una sustracción a la cantidad de producción potencial. En rigor, El primer uso del término inglés data de 1887, cuando el director del Massachusetts's Bureau of Labor Statistics, Carroll D. Wright, promulgó la elaboración de las primeras estadísticas del desempleo en el Estado. La primera reflexión teórica significativa sobre esta práctica corresponde a 1895, con el artículo "The Meaning and Measure of 'Unemployment'", firmado por el economista liberal J. A. Hobson. El

En la secuencia foucaultiana, la medicalización de la fuerza de trabajo es un fenómeno más reciente que la medicina de Estado y la medicina urbana, propias del siglo XVIII. Pese a que no hemos reflejado todas las intervenciones que esta medicalización ejerce sobre el espacio de la ciudad, creemos más conveniente para la continuidad de nuestra hipótesis presentarlas en el marco del juego de poder del sistema de producción capitalista. Por este motivo, procedemos a presentar el sentido y la función del análisis foucaultiano de la «medicina de la fuerza de trabajo», que acontece principalmente en la Inglaterra del s. XIX.

Foucault argumenta que, a lo largo del siglo XVIII, la pobreza no se presenta como un peligro médico⁹⁵⁹. La primera explicación es que el número de pobres, pese a estar en crecimiento, no era todavía suficientemente significativo. La segunda era que el pobre ejercía un rol específico en el interior de la actividad urbana: conocedores de una ciudad en la que los inmuebles aún no se habían numerado, distribuían el correo, transportaban los bienes, y eliminaban los desechos⁹⁶⁰. *Es a partir del siglo XIX cuando el problema de la pobreza se plantea en términos de peligro*. Foucault cifra este cambio de percepción en un triple desencadenante: la revelación de los sectores más necesitados de la población como fuerza política tras la Revolución francesa y las revueltas de trabajadores acaecidas en Inglaterra a principios del XIX; la creación sistemas postales o de transportes, que institucionalizaron las funciones que permitían a la plebe tener un rol social; la epidemia de cólera que asoló Europa en 1832, y que tuvo su origen en París. Fundamentalmente este último factor fue la condición de posibilidad de que el problema político y social representado por los primeros dos factores fuera percibido en clave médica: a partir de entonces, la cohabitación de pobres y ricos en un espacio urbano indiferenciado constituyó un peligro sanitario y político⁹⁶¹. En Inglaterra, donde la industrialización catalizó la

término francés *chômeur* y el alemán *Arbeitslosigkeit*, igualmente, no fueron usados con regularidad hasta 1890. De hecho, en la reflexión de Marx en *El capital* sobre el desempleo no se emplea el término *die Arbeitslosen*, sino *die Unbeschäftigten* —“los desocupados”—. Cfr. M. Denning, “Wageless Life”, en *New Left Review*, 66, nov-dic (2010), p. 82.

⁹⁵⁹ M. Foucault, «La naissance de la médecine sociale», op. cit., p. 224.

⁹⁶⁰ Ilse About y Vicent Denis documentan que el primer proyecto de numeración de los inmuebles urbanos data de 1749, a cargo de un oficial de gendarmería parisino, Guillaudé, quien propuso crear un fichero de la población de París sobre la base del domicilio, que pretendía extender a todo el reino. Su memoria preveía un censo exhaustivo y regular de la población de la capital, apoyándose en la numeración de todas las casas. Cfr. I. About, V. Denis, *Histoire de l'identification des personnes*, La Découverte, Paris, 2010 [trad. esp. de A. Herrera Ferrer, *Historia de la identificación de las personas*, Ariel, Barcelona, 2011, p. 53].

⁹⁶¹ Para un análisis de la conflictividad de clases detonada en París por la epidemia de cólera de 1832, cfr. F. Delaporte, *Le savoir de la maladie. Essai sur le choléra de 1832 à Paris*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990 [trad. esp. de R. Zapata Cano, *El saber de la enfermedad. Ensayo sobre el cólera de 1832 en París*, Centro Editorial Universidad del Rosario, Bogotá, 2005, sobre todo pp. 17-49]. Esta obra tuvo como germen el seminario realizado por el autor en el Collège de France, en paralelo al curso de

formación del proletariado, la *Poor Law* de 1834 establecía un tratamiento médico específico para los pobres, que pasaban a estar obligados a someterse a una serie de controles médicos⁹⁶². De este modo, se crea un sistema de asistencia fiscalizado para satisfacer las necesidades sanitarias mínimas de los trabajadores. Al mismo tiempo, se crea un sistema de control de las enfermedades epidémicas, temidas por las clases propietarias. En 1974, este primer sistema de asistencia fue extendido mediante el *Health Service*, que establecía vacunas obligatorias, así como un registro de epidemias que obligaba a la declaración individual del historial de enfermedades⁹⁶³.

Foucault no presenta este dispositivo de salud desde el punto de vista objetivo, como modelo de realización institucional de un modelo de justicia compensatoria. Desde la clave de la subjetivación, al contrario, este dispositivo de salud es presentado como una estrategia de la clase capitalista para proteger el orden social. La prueba esgrimida por Foucault es la resistencia popular, «las pequeñas insurrecciones antimédicas» que suscitaron estos intentos de medicalizar la pobreza a lo largo del siglo XIX. Foucault, por tanto, desvela el carácter ideológico de la extensión social del sistema de salud a las clases pobres, que tendría como función un incremento de la garantía de la disponibilidad de la fuerza de trabajo inversamente proporcional a su potencial para alterar el orden social beneficioso para la clase capitalista⁹⁶⁴.

La tesis a la que progresivamente estamos intentando dar forma, defiende, por tanto, que la medicalización de la sociedad en función de la discriminación entre lo normal y lo patológico, tiene como fin defender no un orden social cualquiera, sino el orden garante del

Foucault *Securité, territoire et population*, que no en vano estamos considerando el núcleo de emanación de la investigación biopolítica. Sobre las prácticas de saber generadas por las epidemias de cólera en el París decimonónico, cfr. asimismo D. Harvey, *Paris, Capital of Modernity*, Routledge, New York, 2003 [trad. esp. de J. M. Amoroto Salido, *París, capital de la modernidad*, Akal, Madrid, 2008, p. 108 y sigs.].

⁹⁶² R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995 [trad. esp. de J. Piatigorsky, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Paidós, Buenos Aires, p. 217].

⁹⁶³ M. Foucault, «La naissance de la médecine sociale», op. cit., p. 226.

⁹⁶⁴ Ibid., p. 227. Esta tesis constituye el rasgo diferencial de la perspectiva autonomista del operaismo italiano, cuyo principal representante fue Mario Tronti, y que defiende la negativa a emplear su fuerza de trabajo como el poder inalienable de los trabajadores. Valga como síntesis de este enfoque operaista la siguiente síntesis de David Harvey: «Cuando pensamos en la lucha de clases, nuestra imaginación evoca con demasiada frecuencia la figura del obrero que lucha contra la explotación del capital; pero en el proceso de trabajo (como en otros casos) la lucha se desarrolla realmente en sentido contrario: es el capital el que tiene que esforzarse por someter a los trabajadores allí donde son potencialmente todopoderosos y, para lograrlo, se vale de la organización de las relaciones sociales en la fábrica, en los campos, oficinas e instituciones y mediante las redes de transporte y comunicaciones», D. Harvey, *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, Profile, London, 2010 [trad. esp. de J. Madariaga, *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*, Akal, Madrid, 2012, p. 90].

desarrollo del sistema de producción capitalista y sus relaciones de producción. La arqueología de la experiencia clínica revelaba las condiciones en las que la enfermedad se hacía visible y visible. De modo análogo, la genealogía foucaultiana de la medicina urbana revela que las condiciones de posibilidad de la visibilización del anormal estriban en la experiencia burguesa de la conflictividad inherente a las relaciones de producción del capitalismo industrial emergente.

Esta hipótesis interpretativa encuentra un apoyo fundamental en la lectura del curso impartido en el Collège de France entre 1972 y 1973, realizada por Stéphane Legrand⁹⁶⁵. Dado que este curso, titulado *La société punitive*, no ha sido publicado hasta la fecha de presentación de la presente investigación, nos referiremos indirectamente a él por medio del comentario crítico de Legrand. El curso se propone un análisis de las transformaciones del sistema penal que se produjeron en Francia durante el periodo comprendido entre 1825 y 1848 —respecto al Código de Instrucción Criminal de 1808 y al Código Penal de 1810— como mecanismos para neutralizar la guerra civil, entendida como la matriz de todas las estrategias y todas las luchas de poder⁹⁶⁶. La lección correspondiente al 10 de enero de 1973 concreta que esta guerra civil, durante el citado periodo, se materializa en una guerra social que, lejos de enfrentar a todos contra todos, opone a «los ricos contras los pobres, los propietarios contra los que no poseen nada, los patrones contra los propietarios»⁹⁶⁷. En opinión de Stéphane Legrand —en una apreciación con la cual concordamos— la concreción social de la naturaleza del conflicto interior es sistemáticamente ignorada por los exégetas del pensamiento foucaultiano: el discurso ideológico que equipara a los criminales con enemigos interiores sería una derivación específica del discurso económico dominante. Robert Castel, en un libro que presenta numerosos puntos de encuentro con la genealogía social trazada por Foucault, constata que la llamada «cuestión social», es decir, «la inquietud acerca de la capacidad para mantener la cohesión de una sociedad», tiene como rasgo específico la siguiente variable: «las poblaciones que son objeto de intervenciones sociales difieren fundamentalmente según sean o no capaces de trabajar, y

⁹⁶⁵ S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, op. cit., pp. 76-104. En esta clave se expresan también F. Álvarez-Uría y J. Varela en el capítulo «La construcción social de la salud en las sociedades industriales», en *Sujetos fragiles. Ensayos de sociología de la desviación*, op. cit., pp. 53-79.

⁹⁶⁶ «La société punitive», el resumen del curso publicado originalmente en el *Annuaire du Collège de France, Histoire des systèmes de pensée*, 73 (1973), pp. 255-267, compilado en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 131, pp. 1324-1338.

⁹⁶⁷ «“Une chose est claire”, on est dans la guerre sociale, non point la guerre de tous contre tous, mais la guerre “des riches contre les pauvres, des propriétaires contre ceux qui ne possèdent rien, des patrons contre les prolétaires”», citado por S. Legrand, *Foucault et les normes*, op. cit., p. 77.

en función de ese criterio se las trata de maneras totalmente distintas»⁹⁶⁸. El curso de 1773, por lo tanto, diagnostica en la necesidad de maximizar el empleo de la fuerza de trabajo disponible en la población⁹⁶⁹ —y de su correlato negativo: la sanción de los modos de vida improductivos— el surgimiento de la sociedad punitiva. Dicho en términos de Yann Moulier-Boutang, el dispositivo disciplinario es determinado estratégicamente para la acumulación de la fuerza de trabajo, condición necesaria para el desarrollo del capitalismo primitivo⁹⁷⁰.

Castel y Foucault coinciden en señalar la transformación de la percepción social del vagabundeo como la clave a partir de la cual las relaciones de poder disciplinario se dispusieron con objeto de optimizar la fuerza de trabajo de la población. «La cuestión del vagabundeo consiste de hecho en la manera en que *se formula y a la vez se oculta* la cuestión social en la sociedad preindustrial. El vagabundeo oculta la cuestión social, porque la desplaza hasta el límite extremo de la sociedad, hasta convertirla casi en una cuestión policial»⁹⁷¹. El hito que ambos destacan para evidenciar esa transformación es la *Mémoire sur les vagabonds et les mendiants* redactada por Guillaume-François Le Trosne en 1765. El diagnóstico que ambos comparten destaca que la criminalización del vagabundo responde en último término a un marco de sentido económico. En la *Mémoire* de Le Trosne, el vagabundeo no es una falta moral que pueda ser referida a un rasgo psicológico individual, sino un tipo de existencia colectivo que amenaza al conjunto social:

La sociedad se contentaría con que el prejuicio que le causan los vagabundos se redujese a la privación de trabajo y la población legítima de un número tan grande de súbditos, pero lo que ocurre es que *los que solamente tiene su fuerza de trabajo* y, en

⁹⁶⁸ R. Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, op. cit., p. 29.

⁹⁶⁹ «[El encierro] es una manera negativa de controlar su emplazamiento en relación al aparato de producción agrícola o de las manufacturas; una manera de actuar sobre el flujo de población teniendo en cuenta al mismo tiempo las necesidades de la producción y del mercado de trabajo» [«[L'enfermement] C'est une manière au mons négative de contrôler leur emplacement para rapport à l'appareil de production agricole ou manufacturière; une manière d'agir sur le flux de population tenant compte à la fois des nécessités de la production et du marché d'emploi», M. Foucault, *La société punitive*, op. cit., p. 1332]

⁹⁷⁰ Y. Moulier-Boutang, *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998 [trad. esp. de B. Baltza Álvarez, M. Pérez Colina, R. Sánchez Cedillo, *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, Akal, Madrid, 2006, pp. 11-15, 44 y sigs.]. En una obra más reciente, Moulier-Boutang ha clarificado cuáles fueron sus objetivos: «para que naciera un “mercado” laboral donde intercambiar dinero por trabajo dependiente era preciso fijar al pobre en su lugar: ésta era la primera disciplina, la acumulación originaria. Para que la ruptura de contrato por parte de un trabajador dependiente no destruyera toda posibilidad de acumulación económica, era preciso que el pobre “fugado” permaneciera en la misma zona», Y. M. Boutang, *L'abeille et l'économiste*, Carnets Nord, Paris, 2010 [trad. esp. de M. Pérez Colina y S. Simón Pulido, *La abeja y el economista*, Traficantes de Sueños, Madrid 2012, p. 31].

⁹⁷¹ Ibid., p. 108.

cambio, se niegan a trabajar, acaban siendo alimentados por aquellos que sí trabajan. Desde este punto de vista, los vagabundos son para el campo la peor de las plagas. Son insectos voraces que *infectan*, devastan y devoran la subsistencia de los campesinos. Son, por decirlo literalmente, batallones de *enemigos* repartidos por la superficie del territorio, que viven a su discreción como si se tratase de un país conquistado, y que roban verdaderas contribuciones bajo el título de la limosna [trad. y cursivas mías: G. V. A.]⁹⁷².

Si tanto Foucault como Castel destacan la descripción de Le Trosne es, sin duda debido a que en este párrafo confluyen la estigmatización del vagabundo como «enemigo interno», su descripción biológica como una plaga infecciosa, y el coste económico que conlleva su renuncia a *emplear* su fuerza de trabajo, y que era necesario sumar al montante de las limosnas que se dedican a su subsistencia. En esta línea, Foucault subraya que, para Le Trosne, es el hecho de no permanecer fijo en un territorio y sujeto a un puesto de trabajo lo que entra en el dominio de la delincuencia. El argumento de esta postura — siempre en la lectura de Foucault—, eran los negativos efectos económicos de esta movilidad, que permitía escapar a los impuestos personales (*la taille* o *la corvée*), los cuales recaían en una población menos numerosa que, por ende, veía reducidos los beneficios de su trabajo. Por otro lado, la migración de estos vagabundos desde el campo a la ciudad redundaba en una presión a la baja de los salarios, con la consiguiente aglomeración urbana de la pobreza⁹⁷³. El vagabundo, por tanto, no solamente sustrae a través de la mendicidad una parte de la riqueza creada, sino que inculca un efecto desestabilizador de los mecanismos de producción de la riqueza.

La creación de la relación salarial fue uno de los factores fundamentales en la liberalización del mercado de trabajo y, con ello, en la creación de las relaciones de

⁹⁷² «La Société seroit hereuse, si le préjudice qui lui cause les Vagabonds se réduisoit à la priver du travail & de la population légitime d'un si grand nombre de Sujets, mail il faut nécessairement que ceux qui n'ont que le travail pour subsister & qui s'y refusent, soient nourris aux dépens de ceux qui travaillent. Sous ce point de vue, les Vagabonds Font pour la champagne le fléau le plus terrible. Ce sont des insects voraces qui l'infectent & qui la défolent, & qui dévorent journellement la subsistance des Cultivateurs. Ce sont, pour parler sans figure, des troupes ennemies répandues sur la surface du territoire, qui y vivent à discrétion, comme dans un pays conquis, & qui levent de véritables contributions sous le titre d'aumône», G.-F. Le Trosne, *Mémoire sur les vagabonds et les medians*, Paris, P.G. Simon, 1765, p. 4. Disponible en la Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/Search?ArianeWireIndex=index&p=1&lang=EN&q=M%C3%A9moire+sur+les+vagabonds+et+les+mediants>.

⁹⁷³ Legrand remite así a la lección del 17 de noviembre de 1973. Cfr. S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, op. cit., pp. 78.

producción en el sistema capitalista⁹⁷⁴. Por ello, la obra de Le Trosne citada por Castel y Foucault, en la medida en que busca el anclaje de la población al territorio, debería suponer un postrero testimonio del discurso económico preindustrial. En lugar de ser así, Foucault lo describe como la anticipación ficticia e hiperbólica de los medios mediante los que la sociedad capitalista iba a estabilizar en sus lugares de trabajo a todos aquellos que tenían tendencia a moverse⁹⁷⁵. Foucault ve en el intento de fijar a la población al territorio el preludio del sistema económico del siglo XIX, en lugar del testimonio último de la relación de vasallaje del Antiguo Régimen. Pese a la aparente contradicción con la liberalización del mercado de trabajo, Legrand sostiene que, en el enfoque de Foucault, las relaciones de dependencia disciplinar y los modos de sujeción que establece se revelan como condiciones de posibilidad del desarrollo de la economía capitalista. Esto es así porque, dado que la movilidad potencial de los trabajadores representa una inestabilidad endógena nociva para la extracción de la plusvalía, las relaciones de poder disciplinarias se encargan de garantizar unas condiciones de estabilidad, fidelidad y eficiencia⁹⁷⁶. En otros términos, la tesis de Foucault sería que la inserción de franjas cada vez más amplias de la población en el aparato de producción capitalista implica mecanismos extra económicos de coacción que, pese a entrar en contradicción con los imperativos propiamente económicos de explotación de la fuerza de trabajo, son la condición de posibilidad de este sistema de producción⁹⁷⁷.

En suma, según el comentario de Legrand que estamos siguiendo en este punto⁹⁷⁸, en el pensamiento foucaultiano el control coercitivo sobre la movilidad de la fuerza de trabajo es una condición de posibilidad del proyecto capitalista: el uso social de las normas disciplinarias no deben comprenderse al margen de su inserción histórica en el desarrollo del capitalismo en los siglos XVIII y XIX⁹⁷⁹. La ruptura de los lazos feudales no conlleva la liberación, sino el incremento del control de la fuerza de trabajo. No en vano, en el mencionado curso en torno a *La société punitive*, Foucault llega a firmar que el nacimiento

⁹⁷⁴ R. Castel, *Las metamorfosis de la creación social. Una crónica del salariado*, op. cit., «Prólogo», pp. 13-26.

⁹⁷⁵ M. Foucault, *La société punitive*, p. 48, citado en ibid., p. 80.

⁹⁷⁶ S. Legrand, «La anormalidad de la anomia: Foucault y el análisis de lo social», en R. Alvarado, G. Leyva, S. Pérez (eds.), *¿Existe el orden? La norma, la ley y la transgresión*, Anthropos, Barcelona, 2010, p. 86-7.

⁹⁷⁷ Esta tesis, que contradice el presupuesto de que el problema fundamental del capitalismo era hacer móviles a los trabajadores, ha sido defendida por Y. Moulrier-Boutang, *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, trad. esp. cit., p. 45-6.

⁹⁷⁸ Referido en ibid., p. 82.

⁹⁷⁹ S. Legrand, «La anormalidad de la anomia: Foucault y el análisis de lo social», op. cit., p. 86.

de la prisión es un fenómeno gemelo al de la relación salarial⁹⁸⁰. Los mecanismos populares de vigilancia moral y control de los individuos peligrosos articulados a lo largo del siglo XVIII por sectores pequeño-burgueses (desde la policía de las sectas puritanas al caso de la *lettres à cachet* en la Francia revolucionaria) son estatalizados en el siglo XIX. La transformación que hace económicamente necesaria esta generalización de la vigilancia disciplinaria es, según Foucault, la transformación de las formas de riqueza social, basadas de modo creciente en la acumulación del capital y de los medios de producción. A medida que la riqueza y los medios de producción técnicos se acumulan en manos privadas, más vulnerables son a su destrucción o sustracción. Allí donde se acumulaban las riquezas — por ejemplo, en los puertos— comenzó a organizarse una economía paralela del robo y del comercio subterráneo que amenazaba los bienes materiales de la fortuna burguesa⁹⁸¹. El disciplinamiento del obrero —su normación—, por tanto, responde a la necesidad de introducir entre el trabajador y la riqueza una barrera más efectiva que la de la mera prohibición legal. Si bien *Surveiller et punir* eludía emitir un juicio sobre la función social de las tecnologías disciplinares, dos años antes, en la lección del 21 de febrero de 1973, Foucault explicitaba que lo penitenciario, en tanto tecnología disciplinaria y correctiva, es «el instrumento político de control y mantenimiento de las relaciones de producción»⁹⁸².

Las medidas disciplinares tratan de encauzar la vida del trabajador para garantizar la eficacia de su rendimiento⁹⁸³. La inmoralidad va a ser sancionada por el sistema de normación disciplinaria, no como violación de la ley, sino como modo de incumplir las condiciones del beneficio⁹⁸⁴. El obrero que no trabaja lo suficiente, que se emborracha y quema sus energías en divertimentos, no roba menos que sustrayendo parte de la riqueza material o saqueando los bienes almacenados: al *indisponer* su propio cuerpo, *sustrae* su fuerza de trabajo del aparato productivo. A la prohibición legal del robo o de la destrucción de la riqueza material propiedad del capitalista, la normación disciplinaria y el discurso moralizante del trabajo que la acompaña, sancionan la sustracción de la fuerza de trabajo del aparato productivo como perjuicio de las condiciones de beneficio⁹⁸⁵. En cuanto a la

⁹⁸⁰ M. Foucault, *La société punitive*, referido en ídem.

⁹⁸¹ M. Foucault, *La société punitive*, p. 125, referido en ibid., p. 92.

⁹⁸² M. Foucault, *La société punitive*, p. 128, referido en ibid., p. 94.

⁹⁸³ Ibid., p. 95.

⁹⁸⁴ M. Foucault, *La société punitive*, citado en ibid., p. 96.

⁹⁸⁵ «La ociosidad no es más legítima que un incendio. No hacer nada, así como quemar bienes o consumirlos de modo superfluo, conlleva necesariamente un retraso en la acumulación de las cosas útiles y, por consecuencia, en la adaptación progresiva» [«L'oisiveté n'est pas plus légitime que l'incendie; ne rien faire ou brûler ou consommer en superfluité, amène nécessairement un retard dans l'accumulation

movilidad de la mano de obra, el control se ejerce a través del artículo del Código penal que sanciona el vagabundeo como delito por no tener un domicilio fijo o por el establecimiento de la «libreta del obrero», asociada a la libreta de ahorro, sin la cual el trabajador no podía ser contratado, y que estipulaba la fecha de inicio y de final del contrato, el trabajo empleado y el salario estipulado⁹⁸⁶. Al mismo tiempo que la relación salarial conllevaba la apertura del mercado de trabajo, la disciplinarización de la mano de obra incrementaba la identificación y el control de la población.

En definitiva, dado que el bien que el trabajador aliena es lo que el trabajador *es* —la única dignidad del que solamente posee su fuerza de trabajo—, su uso de la libertad afecta a la fuerza de trabajo alienada contractualmente. En consecuencia, paradójicamente, la limitación de la libertad de la fuerza de trabajo es la condición de posibilidad del desarrollo de una relación de producción inmanente al capitalismo industrial, sin que ello entre en contradicción con la liberalización del mercado de trabajo. En conclusión, la difusión social de la disciplina trata de neutralizar la libertad de desplazamiento y la ociosidad que sustraen la fuerza de trabajo al sistema productivo, y que no podían ser controladas por el sistema penal. Dos años antes de la publicación de *Surveiller et punir*, en la lección del 17 de marzo de 1973, encontramos la explicitación del juego de poder en el que se enmarca la socialización de las relaciones de poder disciplinarias:

el par vigilar-castigar, característico del tipo de sociedad que podemos llamar disciplinaria, se instaura por ser la relación de poder indispensable para la fijación de

des choses utiles, et par conséquent, dans l'adaptation progressive», Charles Ferré, *Dégénérescence et criminalité*, Alcan, Paris, 1888, p. 102, citado por S. Legrand, *ibid.*, p. 100].

⁹⁸⁶ Creada en 1803 como un instrumento de control del cambio de residencia que pretendía frenar el vagabundeo y la mendicidad, la «libreta obrera» es empleada por los patrones como una forma de asegurarse la dependencia efectiva de los trabajadores. Este control era posible puesto que durante el periodo de realización del servicio asalariado, la libreta quedaba retenido en manos del contratante y solo era restituído si aquel consideraba que la prestación de servicios había sido satisfactoria. Sin ella, el trabajador no podía ser contratado en ninguna otra hacienda. Cfr. R. Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, op. cit., p. 127. Ilse About y Vincent Denis también destacan este triángulo entre la cuestión social, la necesidad de controlar la movilidad y el nacimiento de nuevos instrumentos de identificación personal: «Las autoridades, principados o ciudades, buscaron la prohibición de esa nueva movilidad incitando a los indigentes no solamente a trabajar, sino también a quedarse en su lugar fijado tradicionalmente en la división del trabajo, en particular en su lugar de origen. A eso hay que añadir las dificultades recurrentes que encontraban las instituciones de asistencia (hospitales, casas de asistencia y de caridad), impotentes para acoger a todos los pobres que se presentaban y por consiguiente, obligados a elegir a los beneficiarios de la caridad y reservarla a ciertas categorías de indigentes, excluyendo a los “extranjero”, aquellos que no eran del lugar. [...] Así, las autoridades intentaban encauzar el flujo de indigentes y controlar sus movimientos, obligándoles a llevar documentos de identificación para desplazarse. [...] Pasaportes, certificados o pases se convirtieron entonces en algo esencial para los que se desplazaban, para escapar a las sospechas de vagabundeo y al riesgo de arresto...», I. About, V. Denis, *Historia de la identificación de las personas*, op. cit., pp. 67-8.

los individuos en el aparato de producción y para la constitución de las fuerzas productivas⁹⁸⁷.

No obstante, esta explicación genealógica del dispositivo disciplinario —para la fijación de los individuos en el aparato de producción y para la constitución de las fuerzas productivas— desaparece en el libro de 1975⁹⁸⁸. Allí, la sociedad disciplinaria aparece como la acumulación de una diversidad de técnicas disciplinarias aparejadas a instituciones dispersas, de la que surge, por condensación, el diagrama Panóptico. Pese a ello, a través del análisis del curso de 1973 *La société punitive* brindado por Legrand, podemos confirmar que la genealogía foucaultiana del dispositivo disciplinario debe enmarcarse en el campo estratégico del emergente capitalismo industrial. Concretamente, lo que en *Surveiller et punir* resulta una suerte de abstracción de la dispersión de prácticas institucionales, se revela como la estrategia consagrada a neutralizar las luchas sociales ligadas a la proletarianización creciente. En síntesis, la socialización del poder disciplinario, que hemos demostrado concomitante con la medicalización de la sociedad que hace de la patología una forma de regulación social, es una respuesta a la cuestión social.

El poder de normación disciplinaria, en suma, es necesario como garante de una sujeción de la fuerza de trabajo que asegurase la disponibilidad de mano de obra y crease un tipo de subjetividad útil y productiva que el discurso sobre la liberalización del mercado de trabajo, al contrario, terminaba por contradecir. Concluimos pues, con Legrand, que las tesis de Foucault sobre la normación y la medicalización de la sociedad deben entenderse en el marco más amplio de relaciones de poder brindado por la cuestión social. La genealogía foucaultiana, en consecuencia, no sólo explica la consolidación de las instituciones políticas y sociales por la contingencia de las luchas de poder que estuvieron en su origen, sino que permite recrear la reutilización estratégica de esa acumulación de prácticas inicialmente dispersas por parte del problema económico-político del desarrollo del capitalismo. Por lo tanto, en nuestra interpretación —que sustentamos en la lectura de

⁹⁸⁷ M. Foucault, *La société punitive*, citado en *ibid.*, p. 102.

⁹⁸⁸ Didier Eribon refleja que, aunque en ese periodo Foucault no formaliza su adhesión a ningún movimiento político, se sitúa muy cerca de los maoístas de *La cause du peuple*, D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1989 [trad. esp. de T. Kauf, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992, p. 229]. Ni esta ni otros de los avatares de su biografía entre 1972 y 1975 nos parecen suficientes para justificar esa desconsideración en las obras publicadas del factor económico sí tomado en valor en el curso de 1972. Nos atrevemos a sostener que el motivo último sea el intento sostener con coherencia una concepción de la historia a partir de la contingencia de los acontecimientos, refractaria así a toda causalidad meta-histórica. Frente a ello, no obstante, vamos a sostener que la implicación de esa contingencia en relaciones de poder que permanecen constantes, sí tolera una cierta continuidad narrativa.

Legrande y en la hipótesis de Moulier-Boutang—, el objetivo de Foucault, formulado en términos de las formas de subjetivación, sería explicar cómo se produce la fuerza de trabajo en tanto disposición subjetiva adaptada objetivamente a las condiciones de la producción capitalista. Según esta lectura, toda la estructura social que Foucault denomina «disciplinaria» buscaría dar respuesta a esta cuestión: el pobre entra dentro del dispositivo normalizador para el empleo y la optimización de su fuerza de trabajo.

III. 3. NORMALIZACIÓN DE LO PATOLÓGICO EN EL ORGANISMO SOCIAL: MODELOS DE REGULACIÓN BIOPOLÍTICA EN LA LECCIÓN DEL 25 DE ENERO DE 1978

La medicalización disciplinaria de la sociedad se normaliza en la medida en que es reutilizada estratégicamente como para el asentamiento, la extensión y la optimización del modo de producción capitalista. La definición foucaultiana de la dinámica genealógica del dispositivo nos permitió entender que, si bien nace para responder a una urgencia médico social —la epidemia—, su normalización responde a un «rellenamiento estratégico» que, con apoyo de la lectura del curso de 1973 *La société punitive* ofrecida por Stéphane Legrand, hemos atribuido a la necesidad capitalista de maximizar el empleo, la disponibilidad y la eficacia de la fuerza de trabajo. En el curso de este análisis, pusimos de relieve la contradicción entre la liberalización del mercado de trabajo y el control de la movilidad y del desempleo, entendido como sustracción de fuerza de trabajo al sistema productivo. La promoción de un mercado de trabajo libre, incuestionable en un plano teórico, es contradicha a nivel positivo por las relaciones de poder disciplinarias destinadas a maximizar el grado de actualización de la fuerza de trabajo potencial.

En el presente apartado nos planteamos demostrar que el proceso de normalización ligado a la otra vertiente del biopoder, la biopolítica de las poblaciones, resuelve parcialmente esta contradicción. Si la anatomo-política de los cuerpos individuales genera cuadros estáticos, esa «famosa cuadrícula disciplinaria que intenta establecer los elementos mínimos de percepción y suficientes de modificación»⁹⁸⁹, la biopolítica de la población es

⁹⁸⁹ M. Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, op. cit., Clase del 25 de enero de 1978, p. 65.

la forma de gobierno que se ejerce a través del *favorecimiento de la circulación*. Frente a la normación que ejercen los dispositivos disciplinarios, los dispositivos de seguridad de la biopolítica de las poblaciones ejercen una normalización de la fuerza de trabajo que hemos de entender a través del concepto biológico de «regulación». Junto a la también biológica noción de «medio», la de «regulación» —cuya formación estudiamos en el bloque II en el marco de la noción de «organismo», y que entendimos de forma equivalente a la «incorporación» (Nietzsche), «centración» (Goldstein) o «individuación» (Simondon)— va a ser la clave para entender el modo en que el gobierno de la fuerza de trabajo alcanza su mayor efectividad.

Foucault concibe el conjunto de tecnologías de saber y prácticas de gobierno designadas bajo la categoría de «lo biopolítico» como respuesta a las insuficiencias políticas de la normalización —en el sentido de la «normación»— disciplinaria. El poder disciplinario somete y subjetiviza a los individuos induciéndoles al comportamiento aceptado como modélico (y, por ende, *normal*). Pese a esta contribución individualizada a la creación del cuerpo individual, la disciplina carece de procedimientos para la administración global del cuerpo social. La disciplina solamente puede homegeneizar en los límites de lo individual, de lo microscópico e infinitesimal: su límite obedece a que siempre se dirige a alguien⁹⁹⁰. La tarea de la biopolítica es crear reglas que no se dirijan a nadie, sino a un conjunto poblacional:

la disciplina trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar. Además, la nueva tecnología está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son procesos de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etc⁹⁹¹.

Como constatamos en III.2.2, el origen de la población como objeto de saber se encuentra en la obtención de información sobre la salud y la enfermedad de cada individuo en las ciudades asoladas por la epidemia, en el registro de esa información y en su comparación estadística en función de grupos poblacionales divididas por la localización,

⁹⁹⁰ G. Leblanc, «L'extension du pouvoir médicale», en *Magazine Littéraire*, 435, octubre (2004), p. 56 [compilado en Id., *El pensamiento Foucault*, op. cit., p. 189].

⁹⁹¹ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, op. cit., Clase del 17 de marzo de 1976, p. 208.

la profesión, la franja de edad, etc. La genealogía del dispositivo médico que hemos explorado en la obra de Foucault, defiende que su origen estratégico debe atribuirse a las exigencias del sistema productivo. Esta conexión entre la medicalización de la sociedad y la explotación de las fuerza de trabajo es explicitada en la clase del 17 de marzo de 1976, en términos interesantes para los objetivos de nuestra investigación: si la anatomo-política del cuerpo humano nacía en principio como respuesta a la urgencia epidémica, la «biopolítica de la especie humana» que emerge a finales del siglo XVIII tiene como correlato ya no las epidemias, sino las «endemias», es decir, de las «enfermedades reinantes en una población», definidas como

factores permanentes de sustracción de fuerzas, disminución de tiempo de trabajo, reducción de las energías, costos económicos, tanto por lo que deja de producirse como por los cuidados que pueda requerir. En suma, la enfermedad como fenómeno de la población: ya no como la muerte que se abate brutalmente sobre la vida —la epidemia—, sino como la muerte permanente, que se desliza en la vida, la carcome constantemente, la disminuye y debilita⁹⁹².

Si la vida es «el conjunto de fuerzas que resisten a la muerte», la biopolítica se identifica con la vida de la población. Empero, lo que por encima de todo podemos colegir de este extracto, es que el valor de la vida, que hace merecedora esa resistencia a la inmanencia de la muerte, es económico⁹⁹³: la muerte es un mal en la medida en que disminuye el tiempo y las energías laborales. El papel crucial que Foucault concede a la «higiene pública», entendida como el dispositivo de coordinación de los cuidados médicos, la centralización de la información y la normalización del saber ante tales patologías endémicas, debe medirse en términos íntegramente productivos. La concepción foucaultiana de la biopolítica, por tanto, parte del siguiente presupuesto: la sociedad está endémicamente enferma desde el punto de vista económico. La mendicidad no es la única «plaga» —por reproducir los términos de Le Trosne— que sustrae trabajo al sistema productivo. La vejez, la invalidez, los accidentes⁹⁹⁴, en suma, toda anomalía que arrebató al

⁹⁹² Ibid., p. 209.

⁹⁹³ En *Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?*, una de las conferencias impartidas en Río de Janeiro en 1974, Foucault refuerza esta tesis aduciendo como prueba del desarrollo de la medicina en Francia a finales del siglo XVIII el hecho de que la medicina social y sus tecnologías de saber se desarrollaran no con ocasión de una epidemia humana, sino animal, que afectó con consecuencias catastróficas a la ganadería del sur del país. La Academia Francesa de Medicina nace, según argumenta Foucault es este punto de su conferencia, como respuesta a la *catástrofe económica* provocada por tal coyuntura. Cfr. M. Foucault, «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?», op. cit., p. 54.

⁹⁹⁴ Cfr. M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, op. cit., Clase del 17 de marzo de 1976, pp. 209-210.

individuo del sistema productivo, es un elemento patológico de una sociedad que se define esencialmente por el modo de producción capitalista. *La mirada médica que visibiliza estos fenómenos como patologías sociales es una mirada primariamente económica*: en sí mismos, si se los toman individualmente, son aleatorios e imprevisibles. En cambio, desde el punto de vista poblacional, exhiben constantes que es posible medir y fijar: «La biopolítica abordará, en suma los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada *en su duración* [cursiva mía: G. V. A.]»⁹⁹⁵. Del reparto disciplinario del espacio pasamos así a la regulación biopolítica del tiempo, en un marco de sentido que, según venimos defendiendo, es prioritariamente económico.

III. 3. 1. LA REGULACIÓN ORGÁNICA: DE LO VITAL A LO SOCIAL

Esta afirmación nos conduce a una hipótesis auxiliar desde el punto de vista de nuestros objetivos demostrativos, pero no carente de importancia. En nuestra opinión, la biopolítica foucaultiana supone una reorganización biologicista del modelo estatal, en el sentido de que la metáfora del organismo vuelve a ser considerada válida para el estudio del fenómeno poblacional. Esta lectura no es expuesta por Foucault, ni tampoco ha sido puesta de relieve por la bibliografía secundaria, que se ha limitado a explorar las distintas maneras mediante las que la vida es aprehendida por la política. La vida es el sujeto de la biopolítica y no sólo el sujeto, pues los mecanismos reguladores de esa serie de fenómenos aleatorios desde el punto de vista individual es descrita como «una especie de homeostasis», un poder que Foucault denomina «regulación», que consiste en «hacer vivir y dejar morir»⁹⁹⁶. Tras⁹⁹⁷ el primado de la anatomopolítica de los cuerpos, el biopoder

se centró en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de la salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que puedan hacerla variar; todos esos problemas los toma a su cargo una

⁹⁹⁵ Ibid., p. 211.

⁹⁹⁶ Ibid., p. 212.

⁹⁹⁷ Esta sucesión cronológica no debe dar a entender que, en la historia genealógica de Foucault, el poder, se defiende la tesis de una «sofisticación progresiva» del poder, defendida de un modo u otro por autores como Agamen, Esposito, o Hardt y Negri. No se trata de que las disciplinas constituyan un ejercicio más refinado de la soberanía, superado a su vez por la regulación biopolítica. Tanto la soberanía, como las disciplinas y los «dispositivos de seguridad» o de «regulación», forman, desde su nacimiento, un triángulo cuya retroalimentación varía de un periodo a otro, dando lugar a configuraciones diferentes. Agradecemos la atenta advertencia sobre este punto de F. Vázquez García, *La invención del racismo. El nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, op. cit., p. 15; así como de S. Cayuela Sánchez, *La biopolítica en la España franquista*, op. cit., p. 9.

serie de intervenciones y de *controles reguladores*: una *biopolítica de la población*. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida⁹⁹⁸.

Varias son las consecuencias que podemos extraer de este célebre fragmento en el que Foucault anuncia el programa de las investigaciones que desarrollaría a partir de 1976. En primer lugar si este poder sobre la vida sólo comienza a partir de mediados del siglo XVIII, se debe a que sólo a partir de entonces comenzó a sedimentarse lo que hemos denominado como «archivo» de la noción de «vida», o el «indicador epistemológico de la vida» [bloque II de esta tesis]. En segundo término, debemos subrayar el modo en que Foucault enfatiza la función de «regulación» que adquieren los mecanismos del poder biopolítico. Recordemos que, para Canguilhem, la «regulación» —que asumimos como análoga a las nociones de «centración» en Goldstein, «incorporación» o «asimilación» en Nietzsche, «individuación» en Simondon— era la función biológica fundamental en el proceso de individuación del organismo en relación con el medio externo. Gracias a nuestro recorrido anterior, por tanto, podemos discernir en la noción de «regulación» un significado proveniente de la función orgánica, y que juega un papel principal en la teoría de la «normatividad vital» de Canguilhem. En nuestra lectura, por tanto, pese a que programáticamente Foucault criticara «la euforia conceptual» a la que conducía la concepción del organismo de Goldstein, en la práctica, al emplear las categorías de análisis de esa tradición, acaba aplicándola para la representación del gobierno biopolítico de las poblaciones. En efecto, la idea de «regulación de la población» parece indicar un funcionamiento análogo al del organismo en su relación con el elemento peligroso, ya sea interior o exterior. En esta lectura, los dispositivos de regulación biopolíticos vehicularían una suerte de normatividad poblacional ante las amenazas al orden interno. Interpretada así, la biopolítica designa el funcionamiento de un *de organicismo poblacional*, según el cual el elemento que perturba la normalidad es «asimilado», «incorporado», «centrado» y, en suma, «regulado». Al contrario de caracterizaciones del biopoder como las de Agamben o Esposito, que lo conciben como una suerte de fuerza abstracta exterior a la vida, el poder de regulación es inmanente a la vida de la población.

Siendo uno de nuestros objetivos trazar la genealogía de las categorías de representación de la biopolítica, aspiramos en este apartado a confirmar que la noción de

⁹⁹⁸M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, op. cit., p. 148.

«regulación» —en la que Canguilhem sintetiza la noción de «vida» conformada en el siglo XIX— juega un papel estructural en la interpretación foucaultiana del fenómeno. La vida, entendida como «regulación», es el campo epistemológico de la «racionalidad» o «arte de gobierno» biopolítico. Al igual que, en Canguilhem, la medicina se ponía del lado de la vida —que el epistemólogo consideraba constitutivamente «regulación»— la política se pone igualmente del lado de la vida —de la población—⁹⁹⁹:

Tenemos, por lo tanto, dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado. Un conjunto orgánico institucional: la organodisciplina de la institución, por decirlo así, y, por otro lado, un conjunto biológico y estatal: la *biorregulación* por el Estado [cursiva mía: G. V. A.]¹⁰⁰⁰.

La segunda serie establece que el Estado es la regulación de los procesos biológicos poblacionales. Lo que, en consecuencia, nos corresponde demostrar a continuación, es si la normalización biopolítica, siguiendo con la analogía con la noción de «regulación» orgánica, equivale a la normatividad vital del organismo. En ese sentido, Foucault adelanta en la última lección del curso de 1976 la necesidad de complementar la normación disciplinaria con un sentido biopolítico de la norma: «la sociedad de normalización es una sociedad donde se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación»¹⁰⁰¹. El doble juego de ambos sentidos de la norma es lo que, según Foucault permite que las tecnologías de poder, a lo largo del siglo XIX, aprehendan *la vida en su totalidad* «desde lo orgánico a lo biológico, desde el cuerpo hasta la población»¹⁰⁰². Cabe recordar que en nuestra exploración de las pocas oportunidades en las que Foucault sugirió un «afuera de la norma» concluimos, fundamentalmente a partir del texto acerca de la sublevación, que la vida podía ser considerada el límite externo de lo que Ewald acertó en llamar «poder sin afuera». Como resultado, la mirada médica, y la distinción entre lo normal y lo patológico se erigen en criterio constituyente de la sociedad: «la

⁹⁹⁹ Los dispositivos de seguridad o regulación son ya la realización de esa «biopolítica afirmativa» propugnada por Roberto Esposito, quien erróneamente —al igual que Giorgio Agamben—, comprende el biopoder como una abstracción externa que se impone a la vida. La biopolítica es ya desde su misma constitución un arte del gobierno inmanente a la vida. Comparto esta crítica con F. Vázquez García, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, op. cit., pp. 12-13.

¹⁰⁰⁰ Ibid., p. 214.

¹⁰⁰¹ Ibid., p. 217.

¹⁰⁰² Idem.

preponderancia conferida a la patología se convierte en la forma general de regulación de la sociedad. En la actualidad, no hay ningún espacio exterior a la medicina»¹⁰⁰³.

La biorregulación de la población responde, en definitiva, a la necesidad de optimizar la fuerza de trabajo potencial que alberga la población. Esa biorregulación, a diferencia de la normación disciplinaria, no tiene al cuerpo individual como objeto de saber-poder, sino a la población en su conjunto. La normalización que ejerce ese proceso de regulación, por tanto, es distinta respecto a la normación disciplinaria. ¿Podemos explicarla mediante la analogía con la regulación orgánica, que hemos interpretado como incorporación, asimilación, e individuación en función de las necesidades de la normatividad interna? ¿Es esta normalización el reflejo de la normatividad del organismo colectivo, tal como Canguilhem llega a sugerir en su comentario de las tesis de Quételet?¹⁰⁰⁴ En efecto, la biorregulación poblacional implica una idea de normalización que no sustituye, pero sí integra y complementa a la normación disciplinaria. A continuación vamos a proceder a distinguir ambas concepciones de lo normal, y vamos a explicar el modo en que se refuerzan recíprocamente en la concepción foucaultiana. Para ello, en primera instancia, analizaremos esa relación conceptual como reflejo categorial del biopoder efectivamente acontecido a partir del siglo XIX. Ahora bien, nuestra finalidad no se detiene en este trabajo interpretativo, ya profusamente documentado por la bibliografía foucaultiana. Nuestro propósito al exponer la trabazón complementaria entre ambas versiones de lo normal y de los juegos de poder que generan, es demostrar que el aparato categorial foucaultiano, erigido a partir de la distinción entre lo normal y lo patológico, permite explicar el desarrollo de las formas de saber/poder contemporáneas en relación al desarrollo del modo sistema capitalista de producción. *La biopolítica sería la tecnología capaz de optimizar dichas relaciones de producción*. Por ende, sostenemos que las formas políticas a las que dichas técnicas de saber poder dieron lugar, se explican en función de las necesidades del capitalismo en su desarrollo decimonónico. Buscamos, en síntesis, demostrar que las categorías de lo biopolítico permiten una genealogía de las formas políticas contemporáneas en su subordinación a las necesidades del capitalismo.

La distinción entre normación y normalización, desarrollada en la lección del 25 de enero de 1978, correspondiente al curso *Sécurité, territoire et population*, se apoya en la

¹⁰⁰³ «La prépondérance conférée à la pathologie devient une forme générale de la régulation de la société. La médecine n'a plus aujourd'hui de champ extérieur», M. Foucault, «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?», op. cit., p. 53.

¹⁰⁰⁴ Cfr. infra II.3.2.7.

lógica de distribución de la norma. En el marco de la normación disciplinaria, la norma se postula en función de un «modelo» que es preciso realizar. Como ya hemos explicado, el neologismo «normación» evidencia que el señalamiento de lo normal y lo anormal resulta posible respecto a una norma previamente postulada, y no a la inversa. Recordemos al respecto el siguiente fragmento ya previamente citado:

la normalización disciplinaria consiste en plantear ante todo un modelo, un modelo óptimo que se construye en función de determinado resultado, y la operación de normalización disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos, y los actos se ajusten a ese modelo; lo normal es, precisamente, lo que es capaz de ajustarse a la norma, y lo anormal, lo que es incapaz de hacerlo¹⁰⁰⁵.

La lógica de las normas de la disciplina descansa sobre una anterioridad de la norma como modelo con respecto a lo normal como realización comprobada de ese modelo. Esta anterioridad expresada mediante el término «normación» se invierte en la acepción biopolítica de la normalización, que va a desprenderse de la fijación empírica de lo normal para un grupo poblacional determinado. En ese sentido, y como precisaremos a continuación, la normalidad en este nuevo marco conceptual no tiene un sentido universal, sino diferencial: para cada fenómeno hay una normalidad que es posible analizar según la frecuencia estadística del caso mayoritario. La forma de saber aparejada a lo biopolítico, por tanto, no es la microfísica propia de la disciplina, sino *la estadística aplicada a la población*. De este modo, si en las disciplinas se partía de una norma y a continuación era posible distinguir lo normal de lo anormal,

Ahora, al contrario, habrá un señalamiento de lo normal y lo anormal, un señalamiento de las diferentes curvas de normalidad, y la operación de normalización consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables. [...] Lo normal es lo primero y la norma se deduce de él, o se fija y cumple su papel operativo a partir del estudio de las normalidades¹⁰⁰⁶.

La distinción entre la normación y la normalización implica un considerable cambio de perspectiva en cuanto al poder de la norma. Esta ya no es solamente el conjunto de técnicas de vigilancia que aseguran un comportamiento *modélico* adaptado a una

¹⁰⁰⁵ M. Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, op. cit., Clase del 25 de enero de 1978, p. 65.

¹⁰⁰⁶ Ibid., p. 72.

determinada finalidad. En lo sucesivo, la norma consiste en el conjunto de técnicas, interpersonales y transpersonales, desplegadas para optimizar las condiciones de vida de una población. Lo que a continuación pasaremos a demostrar es que ese activo «hacer vivir» en que pasa a consistir la tarea de gobernar, valora la vida en su potencial capacidad productiva. La noción de «biopolítica» alberga, en nuestro parecer, una tesis acerca de esencia íntimamente capitalista de la constitución política contemporánea.

III. 3. 2. *LAISSER-FAIRE, LAISSER-PASSER*: TRES MODELOS DE REGULACIÓN BIOPOLÍTICA

Si la normación va aparejada a un tipo de poder denominado genéricamente «disciplinario», la normalización está vinculada al problema de la seguridad. Foucault no ofrece una definición unívoca de lo que entiende por «seguridad» en este contexto¹⁰⁰⁷. En su primera ocurrencia a lo largo del seminario —durante la lección del 11 de enero de 1978—, ejemplifica su significado mediante el ejemplo de una ley penal formalmente simple, del tipo «no robarás». El primer plano de análisis, es la de la sanción jurídica de la ley y de su castigo en un código que distingue la partición binaria entre lo permitido y lo vedado. El segundo plano contemplaría el dispositivo disciplinario de vigilancia y corrección en el que se inserte esa ley. El tercer plano, que es el que concierne a los «dispositivos de seguridad», sería aquel que, para esa codificación de la ley y esos mecanismos de vigilancia y corrección, establece el índice medio y la previsión de infracciones en un cierto sector de la población y en un emplazamiento determinado. Entre ambos planos se da una relación de hibridación y complementariedad cuyo equilibrio varía según la historia¹⁰⁰⁸. El interrogante al que, según explicita Foucault, trataría de responder este plano de análisis, remitiría al límite de infracciones social y económicamente aceptables, que vendría manifestado por una media considerada *óptima* para un funcionamiento social dado¹⁰⁰⁹. Más concretamente, el dispositivo de seguridad va a enmarcar el fenómeno en cuestión —siguiendo con el ejemplo: el robo— dentro de una

¹⁰⁰⁷ Sí lo define, en cambio, como «dispositivo de seguridad». Con ello da a entender la metodología genealógica con la que aborda la cuestión de la normalización, que responderá, por consiguiente, a la dinámica ya mencionada: nacimiento como respuesta estratégica a una necesidad urgente, asentamiento mediante un proceso de «sobredeterminación» y normalización por «rellenamiento estratégico» que permite que el dispositivo acabe dando respuesta a una necesidad distinta a aquella que le dio lugar.

¹⁰⁰⁸ Obviamente, no se trata meramente de constatar la constancia estadística de una infracción, sino que llevará aparejada medidas regulatorias, disciplinarias y penales.

¹⁰⁰⁹ Ibid., Clase del 11 de enero de 1978, p. 17.

serie de acontecimientos probables, que se valorarán según un cálculo de costos sociales y económicos. En función de ambas variables, el dispositivo de seguridad no se limita a establecer una división binaria entre lo permitido y lo vedado, establece una media considerada óptima, un límite de lo aceptable. La regulación, de ese modo, esboza una distribución de lo normal y lo anormal, así como de los mecanismos destinados a preservarla.

El dispositivo de seguridad, así, *no sustituye* ni al dispositivo disciplinario ni al código jurídico legal, sino que *los reactiva*, dotándolos de una nueva función:

Después de todo, en efecto, para asegurar concretamente esa seguridad, es necesario recurrir, por ejemplo, a toda una serie de técnicas de vigilancia de los individuos, diagnóstico de lo que éstos son, clasificación de su estructura mental, de su patología propia, etc., todo un conjunto que prolifera bajo los mecanismos de seguridad y para hacerlos funcionar¹⁰¹⁰.

Aunque se trate de un mero ejemplo, la elección de Foucault no es azarosa. No en vano, el paradigma del dispositivo de normalización desarrollado en *Sécurité, territoire et population* es un modelo médico-social que complementa e integra a los de la lepra y la peste: el de la viruela. Antes de entrar en la genealogía de la normalización biopolítica a partir de las prácticas de medicina social, es necesario precisar la naturaleza de esta complementariedad. En nuestra opinión, obedece a la dinámica genética del dispositivo expuesto en la entrevista de 1976 comentada en I.3, pese a que Foucault no recupere en estas lecciones los términos allí empleados. Tal como comprobamos al analizar la presentación foucaultiana del «modelo de la peste», el modo de afrontar la epidemia en la modernidad consistía en una generalización del saber-poder disciplinario. Con ello, la medicina social moderna se distinguía de la práctica de purificación medieval, basada en una lógica binaria de exclusión que se practicaba en los casos de lepra. Como podemos deducir, ese «modelo de la lepra», corresponde al plano de análisis legal, a la mera sanción jurídica de lo permitido y lo vedado. Por su parte, el dispositivo disciplinario, creado para prevenir el contagio de la peste, una vez cumplida su función inicial, se consolida como un ideal de control político. Es decir, acontece en él una «sobredeterminación funcional» que completa su efectividad en función de una finalidad distinta a la que en origen estaba destinada. La integración en el dispositivo de seguridad, en nuestra interpretación, equivale

¹⁰¹⁰ Ibid., p. 20.

al momento del «rellenamiento estratégico»: el dispositivo es asimilado por un marco de sentido más amplio, que hace de él una herramienta para el cumplimiento de sus fines. La normación deja entonces de ser una finalidad, y se convierte en un medio para el cumplimiento de la normalización. Retornado al ejemplo de los modelos de medicina social, una vez creado el registro de la información recopilada, se establecen pautas de comportamiento de la población y se fija un umbral de normalidad. A partir de ella, la vigilancia y el registro de la información, que en origen fueron una consecuencia de la necesidad de prevenir el contagio, se convierten en un medio para asegurar el resto de los umbrales de normalidad. De modo que la tecnología de seguridad «hace suyos y pone en funcionamiento dentro de su propia técnica elementos jurídicos, elementos disciplinarios»¹⁰¹¹.

Defendemos que esa tecnología de seguridad es el marco práctico y epistémico que permite salvar la contradicción surgida al explicar¹⁰¹² la doble necesidad de, por un lado, estabilizar territorialmente la mano de obra; y, por otro, liberalizar el mercado de trabajo. Dicho de otro, modo, los dispositivos de seguridad tratan de solventar la contradicción entre la legitimidad jurídica y teórica de la circulación de las personas, y la conveniencia productiva de su inmovilidad. Sostenemos, pues, que los «dispositivos de seguridad» o de «regulación», gracias a la tecnología estadística de la normalización, logran optimizar la combinación entre la circulación y la estabilidad de la fuerza de trabajo. Esta tesis no es explícita en Foucault. Sin embargo, sí lo es el hecho de que la normalización de la circulación sea el problema a resolver por los «dispositivos de seguridad». Este cuestión es analizada en la clase del 25 de enero de 1978 a través de tres ejemplos: el de la circulación de las personas —entre las cuales vagabundos, mendigos, criminales y demás *desempleados*— en la ciudad abierta; la circulación del grano en tiempos de escasez y sus

¹⁰¹¹ Ibid., p. 21.

¹⁰¹² De hecho, pese a que enmarque su exposición acerca del nacimiento de los dispositivos de seguridad y de la normalización biopolítica en una finalidad genealógica, su método de exposición parece responder a una pauta arqueológica: en efecto, en la lección inaugural declara su intención de analizar los «indicadores tácticos» para superar los «obstáculos» o «cerrojos» a superar en un determinado campo de fuerzas en lucha, Cfr. *ibid.*, p. 15. Podemos entender en el empleo de estos términos una transposición de la terminología arqueológica («indicadores epistemológicos», «obstáculos epistemológicos») en el plano genealógico de las relaciones de poder. No ignoramos que en la clase del 18 de enero, el propio Foucault matiza que su intención no se encuadra «dentro de una arqueología del saber, sino en el linaje de una genealogía de las tecnologías de poder», *ibid.*, Clase del 18 de enero, p. 48. Pese a ello, consideramos legítimo mantener nuestra hipótesis acerca del carácter prioritario del enfoque arqueológico: se trata siempre de acontecimientos epistemológicos que conllevan transformaciones en las prácticas discursivas y en las tecnologías de saber. Esta constatación fundamental no se ve alterada por el hecho de que estas transformaciones sean ahora explicadas por el campo de luchas de poder en el que en cada caso se inserten.

consecuencias en la regulación de los precios; y el de los miasmas patógenos durante las epidemias. Todos ellos son fenómenos inherentes al crecimiento de las ciudades correlativo al desarrollo de la producción industrial de finales del siglo XVIII y, sobre todo, del siglo XIX. La ciudad mercado es un foco de potenciales revueltas en situaciones de escasez, al mismo tiempo y por los mismos motivos por los que es un foco infeccioso ante los casos de enfermedades contagiosas: «el cólera y la cólera van de la mano»¹⁰¹³. La ciudad es una nueva realidad que plantea problemas económicos y políticos, problemas de técnicas de gobierno, novedosos y específicos respecto al gobierno del territorio que era característico del Antiguo Régimen: «en el fondo, hubo que conciliar la existencia de la ciudad y la legitimidad de la soberanía. ¿Cómo ejercer la soberanía sobre la ciudad?»¹⁰¹⁴.

La antigua soberanía supone un «bloqueo epistemológico» para las nuevas necesidades circulatorias en la ciudad¹⁰¹⁵: circulación de los cuerpos individuales, circulación del grano, circulación de la enfermedad y del riesgo al contagio. Circulación, pues, entendida en un sentido amplio, «como desplazamiento, intercambio, contacto, forma de dispersión y también de distribución»¹⁰¹⁶. En la sucesión de las tres formas de poder, soberanía, disciplina y seguridad, la primera buscaba conquistar nuevos territorios y proteger el propio —y, con él, al soberano— de cualquier invasión externa. El segundo, perseguía la inmovilidad y el control, la neutralización preventiva del contagio, ya fuese de la enfermedad o de la revuelta: el peligro pasa a ser intestino. El tercero, la regulación, no trata de marcar y fijar el territorio, ni de impedir la circulación interna sino, al contrario, «dejar fluir las circulaciones, controlarlas, seleccionar las buenas y las malas, permitir que la cosa se mueva siempre, se desplace sin cesar, vaya perpetuamente de un punto a otro, *pero de manera tal que los peligros inherentes a esa circulación queden anulados* [cursiva mía: G. V. A.]»¹⁰¹⁷. ¿Cómo se logra que lo otrora peligroso, la circulación, se convierta en un beneficio? Fijando un umbral de tolerancia del mal interno, un límite a partir del cual es controlable. Al fijar un límite, por tanto, se reconoce la inevitabilidad de su presencia en el interior de la ciudad y, con ello, la ineffectividad de los intentos de purificar la ciudad —modelo de la peste— y de inmovilizarla en un presente eterno. El dispositivo de seguridad

¹⁰¹³ W. H. MacNeill, *Plagues and Peoples*, Anchor, New York, 1976 [trad. esp. de H. Alsina, *Plagas y pueblos*, Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 251].

¹⁰¹⁴ Ibid., Clase del 25 de enero de 1978, p. 73. Para el análisis de esta cuestión, hemos tomado en consideración los análisis de A. Cavalletti, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano, 2005.

¹⁰¹⁵ Idem.

¹⁰¹⁶ Idem.

¹⁰¹⁷ Ibid., p. 74.

de la población, por tanto, *normaliza el mal*. Lo *naturaliza* al insertarlo dentro de una serie de acontecimientos probables según las cual se establece un cálculo de costos para, por último, «en lugar de establecer una división binaria entre lo permitido y lo vedado, fijar por una parte una media considerada como óptima, y por otra límites de lo aceptable, más de los cuales no habrán ya de pasar»¹⁰¹⁸.

La lógica de los dispositivos de seguridad o regulación, por tanto, permite la circulación al tiempo que la controla. La lógica de la «regulación» logra conciliar la contradicción entre la necesidad del asiento de las personas, a fin de garantizar su empleo, y la necesidad de reconocer el derecho a la libre movilidad: la regulación garantiza el mayor grado de movilidad bajo condiciones de control. A continuación vamos a estudiar los pormenores de esta traslación de la función biológica de la «regulación» al plano social a través de los tres modelos analizados por Foucault en la lección del 25 de enero de 1978. Independientemente del orden práctico y discursivo al que pertenezca cada uno de los modelos —urbanismo e higiene, economía política, epidemiología—, nuestro objetivo es identificar y valorar la «regulación» como herramienta de análisis biopolítico. Hemos estudiado su formación conceptual. Estamos ahora analizando su transposición al orden político y social. Y esto, a su vez, nos permitirá dilucidar a qué política da lugar esa *episteme* regulatoria, «qué de esta política puede devenir objeto de enunciación, las formas que esta enunciación puede adoptar, los conceptos que en ella se encuentran empleados, y las elecciones estratégicas que en ella se operan»¹⁰¹⁹. Podemos adelantar que la regulación será la condición epistemológica de posibilidad de «los comportamientos, las luchas, los conflictos, las decisiones y las tácticas»¹⁰²⁰ de la política del siglo XIX, que darán lugar al Estado social, y que analizaremos a través de la obra de François Ewald. Pero antes, es perentorio analizar, en la antedicha lección del curso de 1978, cómo la regulación solventa el problema del gobierno de la circulación en los albores del siglo XIX.

III. 3. 2. 1. CIRCULACIÓN DE LA FUERZA DE TRABAJO Y SALUD DEL ORGANISMO SOCIAL

¿Cuáles son las transformaciones prácticas y discursivas que posibilitan esta tolerancia hacia la circulación interna del mal? El primero de todo, matriz de los otros dos, es la

¹⁰¹⁸ Ibid., Clase del 11 de enero de 1978, p. 18.

¹⁰¹⁹ M. Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 254.

¹⁰²⁰ Ibid., p. 255.

reconversión de la ciudad en un espacio de circulación durante el siglo XVIII¹⁰²¹. Foucault constata en la lección inaugural del curso cómo todavía durante el siglo XVII y a principios del XVIII, la ciudad tenía una especificidad jurídica y administrativa que la marcaba y delimitaba respecto a los demás espacios del territorio. Al tiempo, el encierro amurallado del espacio urbano consolidaba físicamente ese estatuto administrativo y reforzaba la heterogeneidad económica y social en comparación al campo. La necesidad de hacer implosionar estos límites vino dada por el desarrollo de los Estados administrativos, para los cuales la especificidad jurídica de la ciudad resultaba un problema, así como por el crecimiento del comercio y, por ende, de la necesidad de intercambios económicos permanentes entre la ciudad y su entorno inmediato. El desenclave espacial, jurídico, administrativo y económico de la ciudad inaugura el problema de la circulación¹⁰²². A partir de esta contextualización, Foucault cita tres textos, tres ejemplos de propuestas urbanísticas al problema del ejercicio de la soberanía sobre esta nueva realidad circulatoria. Cada uno de los ejemplos responde a uno de los modelos de poder: la soberanía (*La Métropole*, de Alexandre Le Maître)¹⁰²³, la disciplina (las ciudades de Richelieu en Francia, Kristiania —Oslo— en Noruega, construidas según la forma del campamento militar romano)¹⁰²⁴, y la seguridad. El ejemplo para este último modelo son las planificaciones urbanísticas para la ciudad francesa de Nantes. Foucault menciona, aunque no lo desarrolla, el proyecto utópico de un arquitecto llamado Rousseau, que propuso reconstruir la ciudad a partir de un bulevar central en forma de corazón¹⁰²⁵. De pasada, Foucault comenta que este es un ejemplo de el problema a través del cual se percibía la organización de la ciudad era la circulación, cuyo modelo ideal era la circulación de la sangre.

¹⁰²¹ Ibid., Clase del 11 de enero de 1978, pp. 24-5 y ss.

¹⁰²² Ibid., p. 24.

¹⁰²³ Ibid., pp. 23-27: «el sueño de Le Maître es conectar la eficacia política de la soberanía a una distribución espacial. Un buen soberano, se trate de un colectivo o de un individuo, es alguien que está bien situado dentro de un territorio, y un territorio bien controlado en el plano de su obediencia a un soberano es un territorio con una buena disposición espacial. Pues bien, todo eso, esa idea de la eficacia política de la soberanía, está ligada a la idea de una intensidad de las circulaciones: circulación de las ideas, circulación de las voluntades y las órdenes y también circulación comercial. En el fondo, para Le Maître la cuestión pasa [...] por la superposición del Estado soberano, el Estado territorial y el Estado comercial. Se trata de entrelazarlos y fortalecerlos de forma recíproca», *ibid.*, p. 27.

¹⁰²⁴ Ibid., pp. 28-30. «Me parece que en este esquema simple reencontramos con exactitud el tratamiento disciplinario de las multiplicidades en el espacio, es decir, la constitución de un espacio vacío y cerrado en cuyo interior se construirán multiplicidades artificiales que se organizan según el triple principio de la jerarquización, la comunicación exacta de las relaciones de poder y los efectos funcionales específicos de esa distribución [...]. En el caso de Le Maître y su *Métropole*, se trataba en suma de “capitalizar” un territorio. Ahora se tratará de arquitecturar un espacio. La disciplina es del orden de la construcción», *ibid.*, p. 30.

¹⁰²⁵ Ibid., p. 31.

La importancia del modelo de la circulación sanguínea como campo epistemológico que opera como condición de posibilidad de esta reforma del espacio urbano ha sido estudiada por el sociólogo estadounidense Richard Sennett, en un libro que el autor confiesa deudor de su colaboración personal con Foucault¹⁰²⁶. Con la publicación en 1628 de *De motu cordis*, William Harvey (1578-1656) inauguró una nueva concepción del cuerpo, de su estructura y de las condiciones de su estado sano. Al descubrir que el corazón bombea la sangre a través de las arterias del cuerpo y la recibe de las venas, Harvey invertía el razonamiento galénico según el cual la sangre fluía por el cuerpo a consecuencia de su calor, diferente e innato según los cuerpos. Harvey defendía que era la circulación la que calentaba la sangre, y no a la inversa. Sus investigaciones impulsaron un examen análogo de otros sistemas del cuerpo, concretamente el del sistema nervioso llevado a cabo por el médico inglés Thomas Willis (1621-1675). Pese a que no podía ver el movimiento de la «energía nerviosa» a lo largo de las fibras nerviosas como Harvey podía observar la circulación de la sangre, la comprobación de que las fibras de los cadáveres de seres humanos seguían respondiendo a estímulos una vez el alma había presuntamente abandonado el cuerpo, le llevó a deducir que la observación empírica no podía localizar el alma en el cuerpo, que podía estar en cualquier parte. Sennett concluye que estas investigaciones condujeron a una secularización del alma, que pasó a identificarse con el flujo circulatorio interior a los seres vivos¹⁰²⁷.

De cara a los fines de la presente investigación, resulta especialmente relevante constatar que el modelo de *salud* que resulta de esta nueva *episteme* se define como el flujo y el movimiento libres de las energías de la sangre y de los nervios: el flujo libre de la sangre —se creía— favorecía el crecimiento saludable de los tejidos y órganos individuales. Sennett subraya la coincidencia de las nuevas ideas sobre el cuerpo con el nacimiento del capitalismo moderno y la transformación social denominada «individualismo». Concretamente, el sociólogo estadounidense hace notar que en *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), Adam Smith fija la salud (*wealth*) de las naciones en la liberalización de la circulación de la fuerza de trabajo, de los bienes y de los flujos monetarios. La circulación del capital tiene el mismo efecto

¹⁰²⁶ Nos referimos a R. Sennett, *Flesh and Stone: The Body And The City In Western Civilization*, Norton, New York, 1994 [trad. esp. de C. Vidal, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Alianza, Madrid, 2010 (4ª)]. Sobre la relación personal con Foucault, cfr. trad. esp. cit., pp. 14, 29-30. Sobre la incidencia del descubrimiento de la circulación sanguínea en el cambio de paradigma urbanístico, cfr. *ibid.*, pp. 273-290.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 278.

vitalizador que la circulación de la sangre por el cuerpo: «la circulación de bienes y dinero era más provechosa que la posesión fija y estable. La propiedad era el preludio del intercambio»¹⁰²⁸. La salud económica, como la corporal, se cifra en la circulación de bienes y personas. Encontramos, así, en esta reflexión, el núcleo problemático de la hipótesis a partir de la cual estamos interpretando la genealogía foucaultiana de los «dispositivos de seguridad»: la difícil conciliación entre el derecho teórico a la circulación y la necesidad práctica de una inmovilización de la fuerza de trabajo.

A partir de la referencia al «desbloqueo epistemológico» posibilitado por el descubrimiento de Harvey, Sennett, como Foucault, sostiene que los planificadores ilustrados aplicaron a la ciudad el ideal de una salud pública basada en la libre circulación: «Los planificadores trataban de convertir la ciudad en un lugar por el que la gente pudiera desplazarse y respirar con libertad, una ciudad con arterias y venas fluidas en las que las personas circularan como saludables corpúsculos sanguíneos. [...] la salud estaba definida por el movimiento y la circulación»¹⁰²⁹. *La salud urbana coincide así con las necesidades de la salud económica del capitalismo*¹⁰³⁰. Este modelo, no obstante, se limita a justificar la circulación interna en la ciudad, pero no ofrece un modelo explicativo de la circulación exterior-interior¹⁰³¹, que es la que, según Foucault, pone en juego el «desenclave espacial, jurídico, administrativo y económico de la ciudad»¹⁰³². Para Sennett, el modelo bio-médico que legitima esta práctica circulatoria viene dado por la aplicación de los descubrimientos de Harvey y Willis a la piel. Según documenta, la primera analogía clara de la circulación dentro del cuerpo y la experiencia ambiental del mismo se debe al médico del siglo XVIII Ernst Platner (1744-1818), quien defendió que el aire debe circular del mismo modo que la sangre¹⁰³³. En este caso, la piel es la membrana que permite al cuerpo respirar el aire. En esta lógica, para Platner la suciedad constituía el principal enemigo del funcionamiento de la piel, al impedir que se expulsaran las sustancias nocivas: como constata Sennett, a partir de mediados del siglo XVIII, limpiar de manera escrupulosa los excrementos del cuerpo se

¹⁰²⁸ Ibid., p. 274.

¹⁰²⁹ Idem.

¹⁰³⁰ Sobre este triángulo entre las reformas urbanísticas del siglo XIX en París como condición de posibilidad al mismo tiempo de la salud social y de la circulación benigna del capital, es referencia imprescindible D. Harvey, *París, capital de la modernidad*, op. cit.

¹⁰³¹ Incluso sin contar con la apertura a la circulación exterior-interior, el modelo de circulación de la ciudad ilustrada difiere de la espacialidad de la ciudad barroca: «en lugar de planificar calles a fin de que pudieran celebrarse ceremonias de movimiento hacia un objeto, como el planificador barroco, el de la Ilustración convirtió el movimiento en un fin en sí mismo. El planificador del barroco ponía de relieve el avance hacia un destino monumental; el de la Ilustración, el viaje en sí», ibid., p.282.

¹⁰³² M. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, op. cit., Clase del 11 de enero de 1978, p. 25.

¹⁰³³ R. Sennett, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, op. cit., p. 281.

convirtió en una práctica específicamente urbana y de la clase burguesa¹⁰³⁴. Esta práctica individual —la limpieza de la suciedad para dejar circular el aire— sería extrapolada a la planificación de la ciudad saludable. Sennett y Foucault coinciden en constatar que solo desde mediados del siglo XVIII en las ciudades europeas se empezó a limpiar la basura de las calles, a drenar los pozos negros llevando la suciedad hacia las cloacas¹⁰³⁵. Al mismo tiempo, se abrieron ejes que atravesaban la ciudad y calles lo bastante amplias para cumplir esta misma función *higiénica*, permitir la ventilación y despejar así toda esa suerte de bolsones donde, en barrios de calles demasiado estrechas y viviendas amontonadas, se acumulaban los miasmas mórbidos¹⁰³⁶.

III. 3. 2. 1. 1. La noción de «medio»: condición de posibilidad de la circulación exterior-interior

La conjunción de las genealogías de Sennett y Foucault nos permite extraer la siguiente conclusión: el descubrimiento de la circulación sanguínea en Harvey es la condición de posibilidad *discursiva* de esta nueva comprensión de la circulación urbana, pero el ejercicio de la medicina urbana es la condición de posibilidad *práctica*. La primera define la ciudad positivamente —la circulación es salud—, la segunda pone el acento en el

¹⁰³⁴ Sobre el nacimiento de la higiene personal como un signo de distinción de clase, la referencia clásica es G. Vigarello, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1987 [trad. esp. de R. Ferrán, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1991, sobre todo pp. 209 y sigs.]. El hilo conductor de esta obra no es el aire, sino el papel del agua como protector, transmisor de enfermedad y limpiador de la suciedad.

¹⁰³⁵ En 1750 la ciudad de París obligó a sus habitantes a retirar la suciedad y los desperdicios que hubiera delante de sus casas, cfr. *ibid.*, p. 282. En la línea genealógica del propio Foucault, es ya clásico el estudio de Dominique Laporte sobre el uso del excusado y otras prácticas análogas de higiene personal como condición de posibilidad del nacimiento de la individualidad: D. Laporte, *Histoire de la merde*, C. Bourgeois, Paris, 1978 [trad. esp. de N. Pérez de Lara, *Historia de la mierda*, Pre-Textos, Valencia, 1999].

¹⁰³⁶ M. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, op. cit., Clase del 11 de enero de 1978, p. 32. Antón Fernández de Rota, Carlos Diz, Martín Cebreiro y Rosendo González han explicado la sobredeterminación política de las dos grandes variables de la medicina urbana decimonónica. Según constatan, los conservadores se alineaban del lado de las teorías contagionistas, que consideraban que la enfermedad se debía a unos gérmenes o «semillas vivas» transmitidas linealmente de cuerpo a cuerpo mediante el contacto. Por consiguiente, para los conservadores, lo que había que hacer era cortar la posibilidad del contagio por contacto: bloquear, aislar, poner en cuarentena. En cambio, los liberales, partidarios del *laissez faire, laissez passer*, rechazaban esta economía de los cuerpos y del espacio típica del «modelo de la peste». Los liberales se inclinaban por la teoría infeccionista, según la cual la enfermedad respondía a causas atmosféricas relacionadas con la manera de vivir de la gente en el medio urbano. Desde este punto de vista, encapsular la población, solución del modelo preventivo-disciplinar, significaba crear focos epidémicos. Su solución, por tanto, en lugar de estancar medios de vida, pasaba por el acondicionamiento del medio, la desinfección de los puntos negros y la apertura de vías, de modo que fuera favorecida la circulación del agua y el aire, evitando su estancamiento. Cfr. *Zoopolitik*, Capítulo Tercero, «Los tiempos del cólera. Enfermedad y luchas de clases», § 9; igualmente, para este tema, F. Delaporte, *Le savoir de la maladie. Essai sur le choléra de 1832 à Paris*, op. cit., p.130.

peligro que alberga la ciudad: la concentración estancada de focos infecciosos: análogamente a la obstrucción de la circulación del aire por los poros de la piel postulada por Platner, las barreras arquitectónicas a la circulación del aire son consideradas fuente de morbosidad¹⁰³⁷. En ambos casos, *la distinción entre lo normal y lo patológico está en el origen de esta nueva comprensión de la circulación* que, según estamos defendiendo, los dispositivos de seguridad normalizarán en beneficio de la productividad del trabajo. La diferencia radica en que Sennett ubica en primer lugar el acontecimiento conceptual, mientras que para Foucault la práctica antecede al modelo teórico. Para Sennett, por expresarlo según la metodología epistemológica de Canguilhem, la concepción de la piel como membrana que permite la circulación en condiciones de higiene óptimas, opera a posteriori como justificación del desbloqueo epistemológico que permite pensar la necesidad médico-social de la circulación. De lo orgánico el cambio se dirige a lo social. En cambio, en Foucault, la perspectiva es la inversa. Merece la pena reproducir los términos en los que Foucault explica esta inversión en *La naissance de la médecine sociale*, por las consecuencias que tienen para nuestra investigación. Tras constatar que la medicina urbana no es una medicina del hombre, del cuerpo o del organismo, sino de cosas tales como el aire, el agua, las descomposiciones y fermentaciones, Foucault añade:

Esta medicina de las cosas esbozaba ya, antes de que el término apareciese, el concepto de medio ambiente que los naturalistas de finales del siglo XVIII, como Cuvier, iban a desarrollar. La relación entre el organismo y el medio se estableció simultáneamente en el orden de las ciencias naturales y de la medicina por mediación de la medicina urbana. No se pasó del análisis del organismo al análisis del medio ambiente. La medicina pasó del análisis del medio al de los efectos del medio sobre el organismo y, finalmente, al análisis del propio organismo. La organización de la medicina urbana fue importante para la constitución de la medicina científica¹⁰³⁸.

Recordemos que en el epígrafe II. 2. 2. 3 habíamos estudiado la formación de la noción de «medio externo» en Cuvier, y que en el II. 2. 3. 3 valoramos la importancia de la

¹⁰³⁷ Foucault, de hecho, a la hora de explicar la representación saludable de la circulación del aire, no distingue nítidamente entre el argumento galénico y el razonamiento posterior a Harvey: según leemos en la sección de *La naissance de la médecine sociale* dedicada a la medicina urbana, en el siglo XVIII se creía que el aire tenía una influencia sobre el organismo tanto porque transportaba miasmas como porque su exceso de calor o frescor, de sequedad o humedad, acababa por transmitirse al organismo. Cfr. M. Foucault, «La naissance de la médecine sociale», op. cit., p. 220 [trad. esp. cit., p. 665]. Foucault subraya la importancia concedida a la circulación del aire húmedo y a la consecuente eliminación de los obstáculos arquitectónicos de las corrientes de aire del Sena, hasta el punto de llegarse a cifrar en cuatrocientos el número de muertos provocados por los efectos de las tres casas erigidas sobre el Pont-Neuf.

¹⁰³⁸ Ibid., p. 222 [trad. esp. cit., p. 666].

incorporación de la noción de «medio interno» por parte de Claude Bernard para la explicación de la regulación orgánica. Lo que entonces estudiamos desde el punto de vista de la formación del concepto regresa ahora desde el punto de vista de las prácticas. Se corrobora así que el acontecimiento que tiene en cuenta Foucault es fundamentalmente epistemológico, y que la transformación conceptual y el campo de luchas en las que se inserta se encuentran en relación de condicionamiento recíproco.

Paul Rabinow ha interpretado la epidemia del cólera de 1832 como uno de los acontecimientos decisivos para la formación de «lo social». Con el cólera, la enfermedad se convierte en un producto del «medio social», cuya dinámica estará gobernada por sus propias leyes. Hacking señala que, junto a la biología, la noción de «medio social» viene a cubrir el espacio dejado por la dieciochesca «naturaleza humana»¹⁰³⁹. En el curso de 1976, Foucault señala como uno de los ámbitos de intervención de la biopolítica la relación «de los seres humanos como especie, como seres vivientes, y su medio, su medio de existencia»¹⁰⁴⁰. Medio que, en buena medida, es artificial, y refiere a lo que denomina «el problema de la ciudad», de tal modo que «la biopolítica va a extraer su saber y definir el campo de intervención de su poder en la natalidad, la morbilidad, las diversas incapacidades biológicas, los efectos del medio». El «acontecimiento epistemológico» que supone la formación del concepto de «medio» —estudiado por Canguilhem en su ensayo *Le vivant et son milieu*¹⁰⁴¹—, «sobredeterminado funcionalmente» y «completado estratégicamente» por la práctica de la medicina urbana, se revela así como la condición histórica de posibilidad de la formación de los «dispositivos de seguridad», y con ellos, de la gubernamentalidad biopolítica de las poblaciones.

Pese a que esta aplicación urbana de la distinción entre lo normal y lo patológico sea la matriz del dispositivo de seguridad que se aplica a la ciudad, la función higiénica no es la única que le atribuye Foucault. La apertura de ejes y la creación de amplias avenidas cumplía también la función de garantizar el comercio interior de la ciudad; articular el «medio interno» con las rutas externas a fin de posibilitar la recepción y expedición de mercancías, «pero sin abandonar las necesidades de control del aduanero»; y, por último para permitir la vigilancia toda vez que la eliminación de las murallas, indispensable en

¹⁰³⁹ I. Hacking, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, op. cit., p. 232-3.

¹⁰⁴⁰ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, op. cit., Clase del 17 de marzo de 1976, p. 210.

¹⁰⁴¹ G. Canguilhem, «El viviente y su medio», op. cit.

función del desarrollo económico, hacía imposible la impermeabilidad de las ciudades respecto al «medio externo». La consecuencia, fatal por el incremento de la inseguridad urbana y fundamental para nuestra hipótesis de investigación, era la afluencia de poblaciones flotantes, mendigos, vagabundos, y potenciales delincuentes.

Fundamental porque, no importa insistir de nuevo en ello, nuestra hipótesis defiende que es preciso interpretar la concepción foucaultiana de la racionalidad securitaria como un modo de expresión de lógica del capitalismo en relación a su gestión de la circulación de la población, que fomenta *de iure* pero, en la práctica, busca estabilizar. En ese sentido, la apertura de la ciudad como verdadera bomba de circulación de la población la torna vulnerable a la presencia de *desempleados*, tanto en búsqueda de trabajo como de vagabundos resignados a la mendicidad. Es decir, la ciudad articulada según los dispositivos de seguridad, se hace vulnerable a esa «plaga» procedente del campo condenada por Le Trosne. Conviene asimismo recordar que la plaga era tal en razón de su indisposición para ser empleados, lo cual no sólo disminuía la potencial capacidad productiva de la población sino que, además, *sustraía* parte de la productividad a través de la limosna y los gastos de caridad, lo cual Le Trosne no dudaba en equiparar al robo.

¿Cómo actúan los dispositivos de seguridad ante esta autoimpuesta vulnerabilidad? La clave está en la aparente paradoja de esa apertura de vías que, al mismo tiempo que facilita la circulación una vez los muros exteriores han sido eliminados, permite una mayor vigilancia. La misma medida que tolera la circulación sirve para controlarla: esta es la inteligencia de la seguridad y de la «regulación», una capacidad reformista que permite la entrada del mal, asumido como inevitable, precisamente para poder controlarlo y minimizar sus efectos: «En otras palabras, se trataba de organizar la circulación, suprimir sus aspectos peligrosos, distinguir entre la buena y la mala circulación, maximizar la primera y reducir la segunda»¹⁰⁴². Entre la lógica binaria que imprimen tanto la lógica de la ley como la de la normación disciplinaria, la normalización introduce una gradación cualitativa que permite el establecimiento de umbrales de tolerancia del mal —en este caso, de la población flotante desempleada—: «se trata simplemente de maximizar los elementos positivos, que se circule lo mejor posible, y minimizar, al contrario, los aspectos

¹⁰⁴² M. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, op. cit., Clase del 11 de enero de 1978, p. 32.

riesgosos e inconvenientes como el robo, las enfermedades, *sin desconocer, por supuesto, que jamás se los suprimirá del todo* [cursiva mía: G. V. A.]»¹⁰⁴³.

Las consecuencias de esta nueva forma de racionalidad son fundamentales. En primer lugar, se acepta la inevitable presencia de aquello que, con anterioridad, en los dispositivos disciplinarios, se buscaba meramente prevenir —y antes de ellos, purificar: modelo de la lepra—. Ello implica una cierta lógica inmunitaria que, no en vano —como estudiaremos en III.3.2.2— tendrá su reflejo en las prácticas generalizadas de inoculaciones para prevenir la extensión de la viruela. Más importante aún, la aceptación de la inevitabilidad del mal por venir, de su carácter incontrolado e incontrolable, implica que el «buen ordenamiento de la ciudad» sea, justamente, aquel que tiene en cuenta *lo que puede pasar, pese a que nos se pueda tener un conocimiento sobre ello*:

la seguridad tratará de acondicionar un medio en función de acontecimientos o de series de acontecimientos o elementos posibles, series que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable. El espacio propio de la seguridad remite entonces a una serie de acontecimientos posibles, remite a lo temporal y lo aleatorio, una temporalidad y una aleatoriedad que habrá de inscribir en un espacio dado¹⁰⁴⁴.

Recordemos que en la última lección del curso *Il faut défendre la société*, esta normalización securitaria se describía como una biorregulación de la población. Ello nos dio pábulo para establecer la comparación con la regulación orgánica tal como era concebida por Canguilhem, en la línea de la «incorporación» nietzscheana, la «centración» en Goldstein, o la «inmunidad» en la acepción de Metchnikoff. Con estos equivalentes de la «regulación» buscamos denominar la capacidad del «medio interno» para asumir la interacción del «medio exterior». El organismo así concebido no es una identidad —*idem*— que se protege de la contaminación exterior. Al contrario, es una identidad —*ipse*— que se individualiza en la asunción regulatoria del «medio exterior». En todos los casos, la regulación consiste en un activo «dejar pasar» al elemento extraño, en la medida en que puede ser asumido, *normalizado*, sin alterar por ello la norma interna. Defendemos que el marco «polivalente y transformable» que define el espacio propio de la seguridad, en tanto remite a una serie de acontecimientos posibles, *es una transposición de esta lógica de la regulación orgánica al plano del gobierno de la población*. No en vano, como confirman los editores del curso François Ewald y Alessandro Fontana a través de la

¹⁰⁴³ Ibid., p. 33.

¹⁰⁴⁴ Ibid., p. 34.

anotación al pie, la noción de «medio» a la que recurre Foucault para describir el espacio de seguridad, procede directamente del artículo de Canguilhem *Le vivant et son milieu*¹⁰⁴⁵. En efecto, Foucault aplica al espacio urbano la noción de «medio» que la incipiente biología de finales del siglo XIX toma de la física de Newton «para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro. Se trata, por tanto, del soporte y el elemento de circulación de una acción. En consecuencia, la noción de medio pone en cuestión el problema de circulación y causalidad»¹⁰⁴⁶.

En este primer ejemplo, lo que se deja pasar es a ese sector de la población desempleada, que en el modelo disciplinario se buscaría emplear y anclar a un determinado territorio —y que el modelo legal, simplemente, expulsaría, siguiendo una lógica de la purificación—. Más que de «disciplinar a los súbditos y hacerles producir riquezas» se trata de «constituir para una población algo que se asemeje a un *medio de vida*, de existencia, de trabajo [cursiva mía: G. V. A.]»¹⁰⁴⁷.

III. 3. 2. 2. HOMEOSTASIS Y AUTORREGULACIÓN: LA JUSTIFICACIÓN ORGÁNICA DEL LIBERALISMO

El hombre no se enfrenta inmediatamente a la fortuna, siempre *media* un dispositivo de formas de saber prácticas discursivas y gubernativas que recogen el acontecimiento en un prisma explicativo. En el modelo jurídico —ejemplificado por Foucault en el modelo de la lepra—, el mal no tiene cabida en la ciudad, se expulsa en función de una lógica bivalente y un ideal político de la depuración. En el modelo disciplinario —modelo de la peste—, advenido el mal, se trata de prevenir su contagio. En el modelo biopolítico, en cambio, se la normalización de la circulación deja entrar las posibles causas del mal, confiando en la autorregulación del organismo político. Como advierte Leblanc, «el liberalismo no puede sino sentirse convocado por esta nueva economía de las relaciones de poder. Y adquiere una consistencia supraideológica por el hecho de que su régimen de intervención concierne, precisamente, a la vida de una población en el juego fundamental de sus libertades naturales. El liberalismo entra así en la historia de la gubernamentalidad»¹⁰⁴⁸. En la lección del 25 de enero de 1978 que estamos comentando, Foucault elige un ejemplo de

¹⁰⁴⁵ G. Canguilhem, «El viviente y su medio», op. cit.

¹⁰⁴⁶ M. Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 34. Se trata por tanto de la misma noción cuya formación estudiamos en supra, apartado II. 2. 2. 3.

¹⁰⁴⁷ M. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, op. cit., Clase del 18 de enero de 1978, p. 40.

¹⁰⁴⁸ G. Leblanc, *El pensamiento Foucault*, op. cit., p. 198-9.

economía política que ilustra este solapamiento entre la gubernamentalidad reguladora y el liberalismo económico.

Ante una coyuntura de escasez por una mala cosecha, el modelo mercantilista imperante en el siglo XVIII tendía a prohibir el acopio del grano en periodos de escasez, lo cual generaba un alza de los precios que necesariamente llevaba a las revueltas urbana. Foucault define esta prohibición como un sistema preventivo de un acontecimiento conocido y eventual, «que podría producirse y que se intenta impedir aún antes de que se inscriba en la realidad»¹⁰⁴⁹. Su fracaso¹⁰⁵⁰ dio lugar, al segundo dispositivo, el securitario, inherente a la lógica fisiocrática, que planteó como principio fundamental del gobierno económico la libertad de comercio y la circulación del grano. Foucault encuentra en esta lógica un nuevo campo para el establecimiento de los dispositivos de seguridad. La especificidad del dispositivo de seguridad no se resume en esta liberalización, *sino en la asunción de la inevitabilidad* o, lo que es más, de la naturalidad de aquello que en el sistema jurídico disciplinario debía precisamente evitarse, a saber: la escasez y la carestía. Esta naturalización del mal conlleva, pues, su *normalización* en tanto hecho inherente a las relaciones productivas y comerciales del grano. El hecho de que advengan periodos de escasez, por tanto, no es ni bueno ni malo, simplemente es *normal*.

Es preciso reparar en la relevancia de este cambio de modelo: el mal no es un hecho externo que amenaza a la normalidad, sino que forma parte de la normalidad, es una de sus variables. Por consiguiente, no se trata de prevenirlo sino de contar con él. Ello implica, como consecuencia, una percepción distinta del riesgo, que no es imputable a un error o a un incumplimiento de las normas: simplemente acontece, simplemente pasa, *se deja pasar*. Al naturalizarse el riesgo, sus consecuencias se normalizan y, por tanto, se asumen como necesarias. ¿Necesarias para qué? Precisamente, para que no afecte al conjunto de la población. Como en el caso de la circulación de las personas en el nuevo modelo de ciudad, la escasez *se deja pasar* con un límite que demarca el umbral de optimización de las distintas variables en juego. En el caso de la circulación de personas, lo veíamos, esas variables eran la doble y contradictoria necesidad de, por un lado, liberalizar el mercado de trabajo y de, por otro, someter a la población a una férrea disciplina que maximice y

¹⁰⁴⁹ Ibid., p. 43.

¹⁰⁵⁰ Debido a que el mantenimiento a la baja del precio del grano hacía que, en coyunturas de abundancia, la ganancia de los campesinos tendiera a ser nula. Como consecuencia de esa imposibilidad estructural de generar ganancia (incluso en periodos de abundancia), los campesinos se veían constreñidos a sembrar poco, lo cual redundaba en una gran vulnerabilidad del abastecimiento al mínimo factor perjudicial de la cosecha. Por tanto, se incrementaba el riesgo de aquello que se buscaba prevenir. Cfr. idem.

optimice su potencial fuerza de trabajo. La tesis de Foucault consiste en defender una suerte de autorregulación: las mismas medidas que favorecen la circulación de la población flotante permiten su vigilancia y control.

Lo mismo ocurre con el fenómeno de la escasez en el modelo de la fisiocracia, que Foucault analiza a partir de un texto de 1793 titulado *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains*, firmado por un representante de dicha escuela llamado Louis-Paul Abeille (1719-1807). Sus tesis se resumen en una supresión de las prohibiciones de acopio y de exportación, bajo el argumento de la tendencia *autorreguladora* del mercado sostenida sobre presupuestos psicologistas. Así, por ejemplo, para una cosecha suficiente para un abastecimiento de la población durante seis meses, Abeille sostenía que no sería necesario limitar el acopio, pese a que la consecuencia fuera la subida inicial de precios, ya que la perspectiva de una necesidad de importación obligaría a entregar el trigo al mercado mucho antes. Foucault recoge un segundo argumento: dado que los productores desconocen qué cantidad de grano poseen sus competidores, ignoran si, de esperar demasiado, no harán un mal negocio. Colige de ello Abeille la tendencia a aprovechar el alza de los precios. En suma, el fenómeno contingente de la carestía lleva consigo su necesaria corrección, siempre que se permita su decurso libre de prohibiciones y constricciones normativas. Resultado de todo ello, la tesis central de Abeille —y motivo por el cual Foucault lo elige como motivo de su reflexión— es que la escasez, como fenómeno que afectaría a toda la población, es una quimera¹⁰⁵¹: en condiciones de una *libre circulación* del grano, nunca se da una ausencia pura y total de alimentos tal que impida la subsistencia de la población.

De nuevo, estamos ante una lógica de la regulación: se trata de *dejar pasar* al mal, para así poder regularlo, normalizarlo, incorporarlo. Una vez la escasez no es el mal mantenido en el exterior por los mecanismos jurídicos y disciplinarios que, en tanto tal, contacta con la frontera que aglutina la totalidad de la población, deja de afectar en el nivel de la población: «la escasez se frena en virtud de un cierto “dejar hacer”, cierto “dejar pasar”, cierta “permisividad”, en el sentido de “dejar que las cosas caminen”», lo cual desencadena la «automoderación» o «autorregulación del fenómeno». La disciplina lo reglamentaba todo, no dejaba escapar ni el más mínimo de los detalles. El dispositivo de seguridad, por el contrario, «deja hacer» según un cierto nivel de permisividad: dejar subir

¹⁰⁵¹ Ibid., p. 50.

los precios, instalarse la penuria en un nivel tal que desencadene la autorregulación natural¹⁰⁵². Regulación que no prohíbe, como la ley —para la cual el orden es lo que queda una vez se ha impedido todo lo que está prohibido—, ni prescribe, como la disciplina —para la cual lo prohibido es todo lo que no esté determinado, reglamentado—. Regular es normalizar los datos de una población en función de los límites de tolerancia.

Como habíamos adelantado con Leblanc, en esta génesis de los dispositivos de seguridad, *el liberalismo adquiere una consistencia supraideológica*, ya que legitima la vida de una población en el despliegue de sus libertades naturales¹⁰⁵³. En nuestro parecer, como ya hemos constatado, esta naturalidad de su población, que tiene en la regulación su principal actividad, reitera la dinámica de la normatividad orgánica defendida por Canguilhem: allí, en el plano del organismo singular, la vida equivalía al conjunto de respuestas normativas a la presencia de lo patológico; aquí, en el de la naturaleza de la población, la vida es la actividad reguladora ante la entrada previamente admitida de aquello que se pretende conjurar —los desempleados, la carestía—. No en vano, dos años antes, durante la lección del 17 de marzo de 1976, Foucault describe la función de los mecanismos reguladores como una «homeostasis» capaz de fijar un equilibrio y asegurar compensaciones ante ese «carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivos»¹⁰⁵⁴.

La normalización biopolítica tiene, como correlato, un segundo sentido relativo a sus efectos en relación a la capacidad política de la población: al «disociar» la escasez respecto al conjunto de la población en su conjunto, se quiebra «esa especie de solidaridad inmediata, de masividad del acontecimiento, [que] le daba su carácter de flagelo»¹⁰⁵⁵. Es decir, la normalización biopolítica del mal es posible una vez se han roto los vínculos de solidaridad que aunaban al conjunto de la población. Foucault realiza en este punto una apreciación clave en relación al libro de Abeille: cuando aborda la posibilidad de una desobediencia de los dictados naturales —de la regulación— de la población, Abeille emplea el sustantivo «pueblo»: la inquietud del pueblo puede generar una «actitud audaz»

¹⁰⁵² Ibid., p. 58.

¹⁰⁵³ La libertad, llega a afirmar Foucault en la conclusión de la lección del 18 de enero de 1978, «no es otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad», *ibid.*, p. 61. La libertad es el correlato de la libertad de circulación, en el sentido amplio que está siendo definido mediante estos ejemplos. Libertad que sólo es posible, pues, en el marco de los procedimientos de normalización. Es decir, el liberalismo tiene en las técnicas biopolíticas de saber-poder su condición de posibilidad.

¹⁰⁵⁴ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, op. cit., Clase del 17 de marzo de 1976, p. 211.

¹⁰⁵⁵ Ibid., p. 53.

contra los que los gobiernan, suscitando una guerra civil entre los propietarios y el pueblo. «Población» es el sujeto-objeto de la biopolítica. Es un sujeto-objeto gobernado en razón de la lógica de la autorregulación liberal, que «dejar pasar» el mal, que «deja morir» a una parte —ese es el rasgo distintivo del biopoder en comparación con el poder soberano: «hacer vivir, dejar morir» en lugar de «hacer morir» para «dejar vivir»— para romper el vínculo social entre el todo. La población es sujeto despolitizado, gobernado por fuerzas impersonales y necesarias. El pueblo pasa a ser el nombre de la resistencia, del antagonismo propiamente político.

El pueblo es el que, con respecto a ese manejo de la población en el nivel mismo de ésta, se comporta como si no formara parte de ese sujeto-objeto colectivo que es la población, como si se situara al margen de ella y, por lo tanto, está compuesto de aquellos que, en cuanto pueblo que se niega a ser población, van a provocar el desarreglo del sistema. [...] el pueblo aparece de manera general como el elemento resistente a la regulación de la población, el elemento que trata de sustraerse al dispositivo por cuyo conducto la población existe, se mantiene y subsiste, y lo hace en un nivel óptimo¹⁰⁵⁶.

III. 3. 2. 2. LA NORMALIZACIÓN DE LO PATOLÓGICO COMO «HECHO POBLACIONAL»: EL SENTIDO SOCIAL DE LA INMUNIDAD

El tercero de los ejemplos empleados por Foucault para dar cuenta de la génesis de los dispositivos de seguridad, y de sus consecuencias para la normalización de la circulación, es el fenómeno de la viruela, enfermedad epidémica que durante el siglo XVIII se convirtió en endémica, y que alcanzó tasas de mortalidad muy elevadas¹⁰⁵⁷. Como la lepra en relación a la ley y la peste a la disciplina, la viruela va a ser la urgencia contingente que va originar un «dispositivo de seguridad» o de «regulación» en su variante médico-social: las tecnologías de vigilancia, registro y control de la evolución de la viruela en el plano de la población van a permitir una nueva forma de gobierno basada en la lógica normalización y la regulación. Más concretamente, la forma de saber-poder específicamente suscitada para el seguimiento y control de la viruela va a estar aparejada al conocimiento estadístico de la población. Esa forma de saber permite establecer un comportamiento normal de la epidemia entendida como un «hecho poblacional» —sintagma que empleamos en analogía explícita con el «hecho social» de Durkheim—. Es decir, se acepta como un producto de la

¹⁰⁵⁶ Ibid., pp. 55-6.

¹⁰⁵⁷ En el apartado II. 4. 3. 3. ya hicimos constar, de la mano de Susan Sontag, que pese a la mayor repercusión política del cólera, la mortalidad de la viruela fue mucho mayor.

vida de la población. Por lo tanto, el motivo del interés de Foucault en las prácticas de variolización —que procede directamente de la investigación Anne-Marie Moulin¹⁰⁵⁸, participante del seminario celebrado en paralelo al curso en el Collège de France de 1978¹⁰⁵⁹— es distinto al nuestro en el capítulo II. 4. Nuestro objetivo entonces era, en la senda de la epistemología histórica ejemplificada en los trabajos de Canguilhem, estudiar la formación del concepto científico de «inmunidad» a partir de la sobredeterminación semántica y metafórica con la que se explicaba la constatación empírica del fenómeno orgánico. Buscábamos, en definitiva, dar cuenta *de la formación del concepto*. Lo que Foucault estudia en las prácticas de variolización, en cambio, es la objetivación de la población como un campo de saber específico generada por el estudio experimental de su eficacia.

Aclaremos esto porque la lógica de la inmunidad puede expresar metafóricamente la lógica de la regulación —dejar pasar la enfermedad para así detonar los mecanismos de autorregulación— que estamos exponiendo. No en vano, como ya hemos aclarado, en el bloque II establecimos una equivalencia entre los procesos orgánicos de «regulación», «incorporación», «centración», «inmunización» e «individuación» que, por analogía, también podríamos aplicar aquí. El proceso orgánico por el que nos interesábamos en II. 4, por tanto, puede servir como modelo del fenómeno de regulación poblacional que Foucault estudia en esta lección de *Sécurité, territoire et population* que estamos analizando.

Sin embargo, la relevancia biopolítica de estas prácticas no se limita a la confirmación de la analogía orgánica. La novedad que aporta el estudio de las prácticas de inoculación a la definición de los dispositivos de regulación radica en el desarrollo del conocimiento estadístico de la población que permitió catalizar. Como resultado de la vigilancia a la que se sometía a los inoculados para corroborar la eficacia de la medida, la

¹⁰⁵⁸ A.-M. Moulin, *La vaccination anti-variologique. Approche historique de l'évolution des idées sur les maladies transmissibles et leur prophylaxie*, presentada en la Université Pierre et Marie Curie (Paris 6), Faculté de Médecine Piné-Salpêtrière, en 1979, un años después de la celebración del curso. *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie de Pasteur au Sida*, op. cit., la obra de esta autora que tomamos en consideración en esta tesis, incluye en uno de sus capítulos las tesis de esta tesis doctoral, de la que Foucault obtuvo la información acerca de las campañas de variolización que expone en esta lección.

¹⁰⁵⁹ Cfr. M. Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, op. cit., Resumen del curso, p. 347. Se refleja allí junto a la de Moulin, la exposición sobre la legislación de los accidentes laborales y el desarrollo de los seguros en el siglo XIX realizada durante ese mismo seminario por François Ewald, que será el objeto principal de nuestro siguiente capítulo. Esta breve referencia permite comprender hasta qué punto el curso de 1978 es el centro de irradiación de lo que estamos entendiendo por «momento foucaultiano». El otro gran centro de irradiación, tanto como precedene de Foucault como de buena parte de los que se reivindican como parte de su estirpe, corresponde a los dos ensayos de Canguilhem contenidos en el libro *Lo normal y lo patológico*.

viruela pierde su estatuto sustantivo como «enfermedad reinante» —considerada consustancial a un país, región, ciudad, clima, grupo de gente o manera de vivir—¹⁰⁶⁰, para ser representada estadísticamente como una distribución de casos en una población acotada en el tiempo y en el espacio¹⁰⁶¹. Esa representación de la enfermedad *como soberana* es definitivamente secularizada en el momento en que pasa a interpretarse como un fenómeno relativo a la población. A diferencia de lo que ocurría en el modelo de la peste, que individualizaba a cada sujeto enfermo, en la tecnología de saber implementada para combatir la viruela el individuo pierde su estatuto privilegiado y pasa a ser considerado *un caso* de ese fenómeno relativo a la población en su conjunto¹⁰⁶². El individuo no es tanto un valor en sí, susceptible de ser sojuzgado como normal o anormal y, por tanto, peligroso. El *riesgo no se refiere a la enfermedad como entidad sustantiva* que asedia los muros de la ciudad y se infiltra por las vías abiertas por las nuevas prácticas urbanísticas. *Tampoco se materializa en un individuo portador del peligro*. En la racionalidad que inauguran los dispositivos de seguridad, el riesgo es una combinación compleja de *variables contempladas en el plano de la población*: el riesgo de contagiarse la viruela, así, varía según la edad, el lugar donde se viva, la profesión. Los individuos están sujetos al riesgo en función de la normalidad relativa a la que pertenezcan. Por consiguiente, el riesgo no puede ser individualizado. El riesgo radica en una serie de condiciones que propician la vulnerabilidad.

La importancia de colectivización de lo morboso como fenómeno poblacional es su normalización. Ya no estamos en el terreno de la norma, donde «normalización» implicaba una adaptación a la norma externa a la vida. Ahora estamos en la lógica de la regulación, donde la normalización viene dada por la vida de la población, cuantificable a través del saber estadístico. El objetivo médico-social ya no es purificar ni disciplinar para prevenir el contagio, sino regular para que la enfermedad se quede, sí, pero reducida a su comportamiento normal:

en lo concerniente a esa morbilidad o a esa mortalidad *calificadas de normales, consideradas normales*, se va a intentar llegar a un análisis más fino que permita en cierto modo discriminar las distintas normalidades. Va a haber una distribución

¹⁰⁶⁰ Cfr. E. Cohen, *A Body Worth Defense. Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of the Modern Body*, op. cit., p. 210.

¹⁰⁶¹ Cfr. M. Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, op. cit., Clase del 25 de enero de 1978, p. 69.

¹⁰⁶² «Aparición, por consiguiente, de la noción de caso, que no es el caso individual sino una manera de individualizar el fenómeno colectivo de la enfermedad o de colectivizar, pero según una modalidad de la cuantificación y lo racional e identificable, los fenómenos individuales a un campo colectivo», idem.

normal de casos de afección de viruela o decesos debidos a ella en cada edad, cada región, cada ciudad, los diferentes barrios, las diferentes profesiones de la gente. Se obtendrá entonces la curva normal global, las distintas curvas consideradas como normales; ¿y en qué consistirá la técnica? En tratar de reducir las normalidades más desfavorables, más desviadas con respecto a la curva normal [cursivas mías: G. V. A.]¹⁰⁶³.

En los modelo médico-sociales estudiados previamente, o bien se buscaba anular completamente lo patológico —modelo de la lepra, cuyo ideal político correlativo era la pureza de la ciudad—, o bien impedir el contacto entre los individuos enfermos y los sanos —modelo de la peste, cuyo ideal político correlativo es la vigilancia, el tratamiento de la enfermedad *en* el enfermo—. En el modelo de la viruela y la variolización, el peligro no se purga ni se aísla, sino que se acepta como un «hecho poblacional», natural a sus dinámicas constitutivas. El peligro, en suma, *se normaliza*, de modo tal que, en lugar de distinguir entre enfermos y sanos, entre lo patológico y lo normal, se toma en cuenta la población sin divisiones internas, en la que la enfermedad es integrante de su normalidad: antes que saber qué se puede hacer para prevenir la enfermedad, se trata de saber qué se puede esperar normalmente, cuál es la morbilidad normal de la población. El objetivo de la medicina preventiva, entonces, no es anular esa morbilidad sino mantenerla en el índice de normalidad menos desfavorable: *la desviación no es el comportamiento anormal de sujeto respecto a la norma convenida, sino la alteración excesiva de la curva de normalidad poblacional asumida*¹⁰⁶⁴.

Dicho de otro modo, la división entre lo normal y lo patológico en la población no es discreta, sino continua. Y atañe no a la vida de cada viviente, sino a la vida de lo colectivo. Demostrábamos previamente que la noción de «medio» fue condición de posibilidad de la formación de «lo social». Corroboramos ahora que la práctica gubernamental de la «regulación», en la medida en que atañe a la vitalidad de la población, es igualmente un *a priori* histórico de la formación de lo social. Los conceptos cuya formación estudiamos en el bloque I desde el punto de vista arqueológico, han sido en este bloque III el campo

¹⁰⁶³ Ibid., pp. 71-2.

¹⁰⁶⁴ En el plano de la población, el orden lógico de la normación disciplinaria se invierte: «habrá un señalamiento de lo normal y lo anormal, un señalamiento de las diferentes curvas de normalidad, y la operación de normalización consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables. [...] La norma es un juego dentro de las normalidades diferenciales. Lo normal es lo primero y la norma se deduce de él, o se fija y cumple su papel operativo a partir del estudio de las normalidades. Por consiguiente, yo diría que ya no se trata de una normación sino más bien, o en sentido estricto, de una normalización», *ibid.*, p. 72.

epistemológico para la formación de una *episteme* distinta, que atañe al ámbito de lo social, cuyo estudio procedemos a analizar en el bloque IV.

III. 3. 3. CONCLUSIÓN: LOS DISPOSITIVOS DE SEGURIDAD, ENTRE LA BIOPOLÍTICA DE LA POBLACIÓN Y LA LUCHA DE CLASES.

Para cerrar este apartado dedicado al estudio foucaultiano de la normalización biopolítica de los fenómenos mórbidos, nos interesa destacar un factor secundario en el orden de los fines del curso de 1977-1978, pero prioritario para la línea de desarrollo de las investigaciones sobre el nacimiento de la biopolítica, sobre todo en su aplicación al origen del Estado social que analizaremos en el bloque IV: la mirada biopolítica aprehende fenómenos en sí accidentales —«accidentes, azares, conductas individuales y causas coyunturales»¹⁰⁶⁵— como *casos de una regularidad*. Coherentemente con nuestra línea de análisis, esa mirada es prioritariamente médico-social: fue en el cruce de la cronología con las tablas de mortalidad donde se empezó a constatar no sólo que

en una ciudad había cada año una cantidad constante de muertos, sino que existía además una proporción constante de los diferentes *accidentes* —muy variados, empero— causantes de esa muerte. La misma proporción de gente muere de consunción, la misma proporción muere de fiebres, de cálculos, de gota o de ictericia [cursiva mía: G. V. A.]¹⁰⁶⁶.

Si esta regularización de lo individualmente contingente en el plano de la población es clave para nuestra hipótesis, se debe a que lo *accidental*, normalizado por la mirada médico-social, será expresión a lo largo del siglo XIX del conflicto social entre los trabajadores y los propietarios de los medios de producción. La mirada médica y la normalización de lo accidental, de este modo, adquirirán su sentido estratégico en el marco de las contradicciones sociales generadas por el sistema de producción capitalista durante el siglo XIX: la normalización del accidente singular como *caso* de un fenómeno *regular*, cuasi natural, conllevará la tolerancia de una tasa normal de accidentados en el seno de la sociedad. Pero, sobre todo, con ello se buscará la elisión de cualquier imputación de responsabilidad posible en relación con el accidente. En esta IV parte vamos a analizar el

¹⁰⁶⁵ Ibid., p. 85.

¹⁰⁶⁶ Foucault está comentando la obra de John Grant, quien constató esa serie de regularidades al elaborar cuadros cronológicos a partir de los boletines de mortalidad publicados con motivo de la gran peste que diezmó Londres en el siglo XVII, cfr. idem, nota 28.

fundamental significado político de esta estrategia de elisión de la responsabilidad y, como consecuencia, de neutralización del conflicto político-social.

La población, en resumen, es el concepto que permite naturalizar los accidentes como manifestaciones de una regularidad. El gobierno se ejerce no sobre los sujetos jurídicos ni sobre los cuerpos individuales, *sino sobre toda esa diversidad compleja de variables que determinan el comportamiento estadístico de los fenómenos poblacionales*. El gobierno se ejerce sobre *el medio*, no sobre sus sujetos. Como ya hemos sugerido, esa reducción de los fenómenos poblacionales y de los accidentes que los manifiestan casuísticamente como procesos cuasi naturales, que para Foucault es la estrategia del liberalismo para justificar el «*laisser faire, laisser passer*», es una *traslación por analogía de la regulación orgánica*, definida por Canguilhem como el fenómeno biológico por excelencia. Podemos encontrar una confirmación de esta apreciación en el propio Foucault, que define la población como el espacio que se extiende entre el arraigo biológico expresado por la especie hasta la idea de lo «público», por la cual se entiende a la población desde el punto de vista de sus opiniones, sus comportamientos, prejuicios, exigencias¹⁰⁶⁷. Esta apreciación, reservada para los párrafos finales de la clase del 25 de enero de 1978 que estamos comentando, entraña una importancia capital para nuestra hipótesis de investigación, en la medida en que permite vincular la *episteme* biológica, estudiada en toda la II parte de esta tesis¹⁰⁶⁸ con la cuestión social que, como hemos intentado demostrar, es el marco político en el que debe comprenderse el advenimiento de la sociedad biopolítica estudiada por Foucault. Nuestra tesis es que la biopolítica y las formas de gubernamentalidad, comprendidas como las tecnologías de saber-poder que permiten conciliar la necesidad efectiva de controlar disciplinariamente a la población con la necesidad legal de permitirle circular y fluir libremente, son la herramienta que permite

¹⁰⁶⁷ Ibid., p. 87.

¹⁰⁶⁸ «Lo que se [produjo] en el siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX fue toda una serie de transformaciones por las cuales se pasó del señalamiento de los caracteres clasificatorios al análisis interno del organismo, y luego del organismo en su coherencia anatómico-funcional a sus relaciones constitutivas o reguladoras con el medio de vida», *ibid.*, p. 90. Añade a continuación Foucault que la población fue el elemento a través del cual Darwin pudo pensar la intermediación entre el medio y el organismo. La población, por tanto, es la condición de posibilidad del tránsito del análisis de las riquezas a la economía política, de la historia natural a la biología —y, menos importante para los fines de esta tesis, de la gramática general a la filología—; y, con ello, del surgimiento de la temática del hombre tal como lo concibe las ciencias humanas —como ser viviente, individuo que trabaja, sujeto que habla—. Claro está, en este punto ese nacimiento de la temática del hombre no se contempla desde la perspectiva arqueológica, sino desde la genealógica: «a partir del momento en que como contracara ya no de la soberanía sino del gobierno, del arte de gobernar, apareció la población, podemos decir que el hombre fue a ella lo que el sujeto de derecho había sido al soberano», *ibid.*, p. 88.

a Foucault demostrar la íntima unión entre los dos extremos entre los que se dirimía la economía política del siglo XIX:

Malthus pensó el problema de la población como un problema de bioeconomía, mientras que Marx intentó soslayarlo y erradicar la noción misma de población, pero para reencontrarla en una forma ya no bioeconómica sino histórico-política de clase, enfrentamiento de clases y lucha de clases. Sin duda es eso: *o la población o las clases*, y ése es el punto de ruptura, a partir de un pensamiento económico, de un pensamiento de la economía política que sólo fue posible como tal en virtud de la introducción del sujeto de la población [cursiva mía: G. V. A.]¹⁰⁶⁹.

En la lectura que vamos a tratar de defender, la biopolítica permite conciliar esa percepción bioeconómica de la población con la problemática del antagonismo de clases. Más concretamente, la *regulación* bioeconómica se revelará como la racionalidad propicia para neutralizar dicho conflicto. Según vamos a intentar demostrar, en continuación a nuestra previa interpretación de la genealogía del dispositivo disciplinario en el apartado III. 2. 2. 2, la biopolítica permite llevar la cuestión social y el antagonismo de clases a la dimensión bioeconómica de la población. Nuestra apuesta, en la que coincidiremos con la tesis de Jacques Donzelot y utilizaremos las herramientas brindadas por la investigación de François Ewald, será que no es el liberalismo, sino las tesis de la solidaridad social las que brindarán un marco ideológico a esta neutralización biopolítica de la lucha de clases.

¹⁰⁶⁹ Idem.

IV. LA FORMACIÓN DEL DISPOSITIVO DE SEGURIDAD SOCIAL

IV. 1. HIPÓTESIS. LOS «DISPOSITIVOS DE REGULACIÓN»: ENTRE LA GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL Y LA SEGURIDAD SOCIAL

La conclusión del capítulo precedente constituye el punto de partida para esta postrera vía de nuestra investigación. Según nuestra lectura, la tecnología de gobierno significada por la noción de «regulación» biopolítica permitió la conciliación entre la libertad circulatoria — de individuos, de mercancías, de gérmenes, de capitales— y la necesidad de estabilizar y disciplinar el trabajo para optimizar la productividad. Esa gubernamentalidad regulatoria, por ende, optimiza el empleo de la fuerza de trabajo en el marco de las sociedades liberales emergentes durante el siglo XIX. Si bien no siempre formulada desde la clave del empleo de la fuerza de trabajo aquí adoptada, la asociación entre el nacimiento de la biopolítica y el liberalismo político y económico, trabajada por Foucault durante el curso de 1978-1979 titulado *La naissance de la biopolitique*, ha gozado de un gran éxito, sobre todo en la bibliografía anglosajona. Francisco Vázquez ha hecho observar que este interés por aplicar la caja de herramientas foucaultiana al orden político neoliberal, está marcado por la expansión de las políticas neoliberales en los países de habla inglesa a partir de los años setenta del siglo XX: «sucede como si el modelo del gobierno, remitiendo a un poder que se apoya en la libertad, que incluso exige a los gobernados la obligación de ser libres, fuera idóneo para dar cuenta de la revolución neoliberal en el arte de conducir las conductas»¹⁰⁷⁰. Por citar sintéticamente algunos de los representantes más destacados de lo que ha dado en llamarse «*governmentality studies*»¹⁰⁷¹, Graham Burchell ha sostenido que la formación de una gubernamentalidad basada en los dispositivos de regulación ha permitido la superación de la diatriba, típica de la primera modernidad, entre la virtud pública defendida por el republicanismo y la subjetividad civil basada en los derechos individuales y los intereses privados¹⁰⁷². Colin Gordon ha sido uno de los que con más nitidez ha señalado que la disolución de los límites entre la esfera estatal y la social, en curso desde la revolución neoliberal auspiciada por la entente Thatcher-Reagan, han diversificado los regímenes de gubernamentalidad hasta el punto de relativizar el papel del Estado como principal agente

¹⁰⁷⁰ F. Vázquez García, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, op. cit., p. 15.

¹⁰⁷¹ Para un cuadro general de los autores, temas y obras de esta línea de investigación, cfr. O. Marzocca, «Governamentalità», en VV. AA., *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri, Roma, 2006, pp. 149-155; L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, op. cit., pp. 73-80.

¹⁰⁷² G. Burchell, «Peculiar Interest: Civil Society and Governing “The System of Natural Liberty”», en G. Burchell, C. Gordon, P. Miller (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991, pp. 119-150.

político¹⁰⁷³. La popularidad de la noción de «gobernanza global» en la ciencia política actual, ha supuesto una suerte de legitimación a posteriori de esta disminución estatal, también desde presupuestos socialdemócratas¹⁰⁷⁴. Nikolas Rose, Mitchell Dean y Peter Miller, por su parte, han diagnosticado la disolución de la responsabilidad colectiva representada estatalmente a través del estudio de la enfatización de la autonomía y la responsabilidad individual en la gestión de los propios riesgos y de los problemas sociales¹⁰⁷⁵. Una nueva virtud que, sobre todo en lo que concierne al mercado laboral, empuja a los individuos a convertirse en su propia marca, y que con tanta precisión ha estudiado —en una clave solo indirectamente foucaultiana— Richard Sennett¹⁰⁷⁶. Según esta línea de estudios sobre la gubernamentalidad neoliberal, como resultado de todo ello, la sociedad es vista cada vez más como un conjunto de energías e iniciativas por facilitar y potenciar, y no como un conjunto de necesidades por atender. La responsabilidad del bienestar habría pasado a depender de cada individuo.

Aunque reconociendo la pertinencia epocal de esta línea de estudios, vamos a defender una hipótesis si no contraria, al menos complementaria a la que ha visto en el liberalismo el correlato teórico-político de los «dispositivos de regulación» biopolítica. Vamos a tratar de defender que el correlato ideológico de la biopolítica de las poblaciones no es el liberalismo, sino al pensamiento que, desde finales del siglo XIX, defendió en la «solidaridad social» el ideal de gobierno de las sociedades industriales avanzadas, caracterizadas por una elevada división social de trabajo. El «solidarismo», así, remite a la corriente de reflexiones de naturaleza sociológica, jurídica y política que en el citado periodo, legitimaron la formación del Estado social en Francia. Aunque contemporáneamente a esta variante francesa vieron la luz los marcos teóricos de la socialdemocracia alemana —con los llamados «socialistas de cátedra»— y del laborismo

¹⁰⁷³ C. Gordon, «Governmental Rationality: an Introduction», en *ibid.*, pp. 1-50.

¹⁰⁷⁴ Es paradigmático en España el caso de Daniel Innerarity, en cuya defensa de la «gobernanza global» como nuevo paradigma de gobierno suele contar con la contribución de Javier Solana. Cfr. D. Innerarity, «¿Qué es eso de la gobernanza?», en <http://www.globernance.com/wp-content/uploads/2011/01/Gobernanza.pdf>; así como Id., J. Solana (eds.), *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*, Paidós, Madrid, 2011, sobre todo la introducción del propio Innerarity, pp. 11-21. Significativamente, en ninguno de sus artículos la noción foucaultiana de «gubernamentalidad» es ni siquiera mentado, síntoma claro del velamiento —consciente o no— de la posible naturaleza neoliberal del concepto.

¹⁰⁷⁵ N. Rose, «Governing “Advanced” Liberal Democracies», en A. Barry, T. Osborne, P. Miller, *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism, and Rationalities of Government*, Chicago University Press, Chicago, 1996, pp. 37-64; P. Miller, N. Rose, «Political Power Beyond the State: Problematic of Government», *British Journal of Sociology*, 43, 2 (1992), pp. 173-205; M. Dean, *Governmentality. Power and Rule in Modern Societies*, Sage, London, 1999, pp. 149-175.

¹⁰⁷⁶ R. Sennett, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, op. cit.

inglés¹⁰⁷⁷, vamos a fijarnos solamente en la tradición solidarista francesa, que defendemos será la continuación del nacimiento de la biopolítica en el estado francés estudiada por Foucault.

Esta posición ha sido defendida por autores como Giovanna Procacci y, sobre todo, por Jacques Donzelot. Ambos han trazado una genealogía de la llamada «economía social» como dispositivo estratégico para contener el potencial revolucionario del pauperismo durante el siglo XIX, y garantizar así las condiciones para el progreso de las relaciones de producción¹⁰⁷⁸. En esta clave, la noción de «riesgo» va a actuar como condición de posibilidad de la formación de «lo social», ya preparada por las nociones de «medio» y de «regulación». Como comprobamos en nuestro análisis de la lección de Foucault en el Collège de France del 25 de enero de 1878, el riesgo es un instrumento técnico-político que permite representar y gobernar la realidad a través del cálculo probabilístico de los acontecimientos referentes a un determinado grupo poblacional. El riesgo, de este modo, permite asumir un determinado acontecimiento pernicioso como un «hecho poblacional» normal, siempre que se comporte según la regularidad observada. Si desde el punto de vista de las disciplinas la defensa del orden social trataba de conjurar y prevenir *los peligros*, la racionalidad biopolítica *regula los riesgos* inherentes al orden social. La tesis de estos autores es que esa regulación del riesgo como un «hecho poblacional» conlleva un reparto de la responsabilidad que está en el origen del «dispositivo de seguridad social».

A continuación vamos a trazar los lineamientos fundamentales de esta hipótesis. Para hacerlo, nos vamos a basar en la obra de François Ewald *L'État providence*. Lo que es más, es nuestra intención demostrar que esta monumental obra, publicada en 1986, constituye la continuación de la pauta de investigación sobre la biopolítica formulada por Foucault en la lección del 25 de enero de 1978. El primer motivo de esta elección es que, a nuestro juicio, el trabajo confirma el tipo de relación entre el análisis arqueológico y el genealógico defendido en esta tesis. Tanto Donzelot como Procacci inciden en el nacimiento de «lo social» como una estrategia para el gobierno del conflicto entre clases

¹⁰⁷⁷ Para el nacimiento de la economía social, así como para las tesis de los «socialistas de cátedra», cfr. F. Álvarez-Uría, J. Varela, *Sociología, capitalismo y democracia*, op. cit., pp. 109-140 y 175-206 respectivamente.

¹⁰⁷⁸ G. Procacci, *Governare la povertà*, il Mulino, Bologna, 1998; J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, op. cit.. Sobre la ambivalencia biopolítica del Welfare, cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economie*, op. cit., pp. 24-29.

generado por el fenómeno del pauperismo¹⁰⁷⁹. Concretamente, Donzelot defiende que esa socialización, que culminó en la institución del «Estado social», supuso una estrategia para la neutralización del potencial político popular. *L'invention du social*, por lo tanto, se erige sobre una hipótesis genealógica: según Donzelot, el cierre de los Talleres Nacionales de París en 1848, institución creada para la materialización del derecho al trabajo aprobado meses antes por la Asamblea Nacional, supuso para la clase trabajadora la demostración de que la fuente de las decisiones legislativas estaba determinada por los intereses de la clase propietaria¹⁰⁸⁰. Esa traumática «fractura del derecho», como la denomina Donzelot, supuso el origen de la «cuestión social» y del antagonismo entre el capital y el trabajo en Francia. En ese contexto antagonista, la «invención de lo social» es diagnosticada por Donzelot como la creación estratégica de una forma de regulación «híbrida»¹⁰⁸¹ que mediara entre la fobia liberal a la intervención del Estado y la confianza socialista en la providencia estatal.

Ewald asume asimismo esta hipótesis, pero la pone en relación con una serie de transformaciones epistemológicas, entre las cuales destaca la consolidación del «riesgo» como categoría del entendimiento social¹⁰⁸². El riesgo permite normalizar el fenómeno de la pobreza como un hecho poblacional. Y, una vez normalizado, permite regularlo. Lo que Ewald explica, por tanto, no son las luchas de poder generadas por el fenómeno del pauperismo, *sino la transformación epistemológica que permitió el gobierno de ese conflicto*. Mientras la genealogía de Donzelot permanece en el plano de la explicación y la valoración de los intereses de clase, la de Ewald incide en el papel posibilitante de los

¹⁰⁷⁹ H. Hatzfeld, *Du paupérisme à la sécurité sociale (1850-1940). Essai sur les origines de la sécurité sociale en France*, Armand Colin, Paris, 1971, p. 9. Esta tesis doctoral —de cuya importancia atestigua que el presidente del tribunal que la evaluó fuera Pierre Laroque, considerado el padre de la Seguridad Social en Francia— acomete el estudio del origen del sistema de seguridad social francés no desde la perspectiva de la redistribución de la riqueza, sino de un concepto amplio de seguridad, empleando además una interesante concepción del trabajo y su disciplinamiento. Por ambos factores, esta investigación se aproxima *avant la lettre* a la línea trazada por Foucault.

¹⁰⁸⁰ «La población obrera parisina veía en la disolución de la única institución que había reconocido su derecho al trabajo un desprecio a su capacidad política, el rechazo de hecho a incorporar en la sociedad lo que sin embargo se encontraba incorporado de derecho en la política. En suma, una traición de la Asamblea hacia el ideal republicano. El derecho al trabajo no unificó, entonces, como se podía esperar, la sociedad y la política, el pueblo y la Asamblea, sino que los puso uno contra otro, con la certeza para ambas partes de estar representando el buen derecho republicano», J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, op. cit., p. 30

¹⁰⁸¹ «Donzelot mostrará que lo social tampoco se confunde con el sector económico, puesto que precisamente inventa toda una economía social, y redefine sobre nuevas bases la distinción entre ricos y pobres. Ni con el sector público ni con el privado, puesto que por el contrario induce una nueva figura híbrida entre lo público y lo privado, y él mismo produce una repartición, un original enlace, entre las intervenciones del Estado y sus abstenciones, entre sus cargas y sus descargas», G. Deleuze, «El ascenso de lo social», en J. Donzelot, *La policía de las familias*, op. cit., p. 216.

¹⁰⁸² F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 173.

discursos y, más en general, de las *epistemes* que están en relación con esos intereses políticos.

L'État providence es una obra totalmente desconocida en el ámbito bibliográfico hispanohablante, y relativamente poco estudiada en el ámbito internacional de estudios sobre la gubernamentalidad biopolítica. Las tesis de Ewald, no obstante, sí han sido ampliamente influyentes gracias a su producción posterior al libro de 1986¹⁰⁸³. Nuestro interés en su investigación se debe a que su trabajo sobre el riesgo contiene una teoría del «mal social» que, en una clave foucaultiana, concibe siempre como dispositivo —vinculo de elementos heterogéneos, entre los cuales se encuentran discursos, medidas legislativas, instituciones—. Más precisamente, nos interesa cómo en ese dispositivo acerca se conjuga una determinada noción del «mal social», una práctica de saber, un criterio para el reparto de la responsabilidad, y una noción de justicia derivada de los anteriores. Proponemos denominar «dispositivo de seguridad social» al régimen de justicia y de distribución de la responsabilidad que, según juzgan tanto Ewald como Donzelot, al disolver el antagonismo vino a neutralizar el peligro revolucionario que anidaba en la «cuestión social». En ese sentido, ambos autores reformulan el conflicto de clases a través del problema de la responsabilidad. Responsabilidad ante el «mal social», que su obra identifica con el «accidente laboral». Aunque en primera instancia remita a un problema muy sectorial, con «accidente» Ewald hace referencia a cualquier eventualidad que impida emplear su fuerza de trabajo a aquellos que, precisamente, no contaban con más propiedad que su capacidad para trabajar¹⁰⁸⁴. De este modo, la conflictividad social, que Donzelot lee en una clave deudora de la teoría marxista de la lucha de clases, en Ewald aparece vehiculada por la imputación recíproca de responsabilidad entre patrones y trabajadores en los casos de accidentalidad laboral. El «dispositivo de seguridad social», en las obras de Donzelot y Ewald, es aquel que desbarata esa imputación antagonista de responsabilidad y, al contrario, logra crear un vinculo entre clases a través del reparto de la responsabilidad. Y desde esta hipótesis, el libro de Ewald muestra que la racionalidad del liberalismo supuso

¹⁰⁸³ Acerca de la representación de la sociedad a través de la categoría de riesgo, son importantes los siguientes artículos de F. Ewald: «Insurance and Risk», en G. Burchell (ed.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* op. cit., pp. 197-210; «The Return of Descartes's Malicious Demon: An Outline of a Philosophy of Precaution», en T. Baker, J. Simon, *Embracing Risk: The Changing Culture of Insurance and Responsibility*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002, pp. 273-301. La obra de Ewald ha tenido una gran influencia en la renovación del tratamiento del riesgo en el ámbito anglosajón, sobre todo en los denominados *critical security studies*, que aplican la biopolítica de las poblaciones al estudio de los controles migratorios y a los dispositivos de seguridad preventiva en el ámbito de las relaciones internacionales.

¹⁰⁸⁴ F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 25.

un «bloqueo epistemológico», ya que al primar la responsabilidad individual y negar la posibilidad de un reparto social de la misma, alimentaba el antagonismo entre clases. Ambos autores sostienen, así, que el «dispositivo de seguridad social», posibilitado por la representación de la sociedad a través de la categoría de «riesgo», fue el resultado del «desbloqueo epistemológico» que ejercía la racioanalidad liberal. De este modo, frente a la lectura de la biopolítica como la tecnología de gobierno propiamente liberal, Ewald sostiene que los «dispositivos de regulación» tienen su correlato teórico político en la defensa finisecular de la «solidaridad social».

En último término, el trabajo de Ewald supone la continuidad natural del estudio foucaultiano de la medicalización y el gobierno de la sociedad en la historia de Francia. No en vano, como ya hemos indicado, el seminario que Ewald dedicó al gobierno del riesgo corrió en paralelo al curso *Sécurité, territoire et population*, que hemos considerado clave para la formación de la racionalidad biopolítica. Siguiendo a Tony Judt¹⁰⁸⁵, podemos aceptar que el carácter universal de la historia de Francia justifica en cierto modo que insistamos en estudiar la formación de lo biopolítico en el ámbito de la historiografía francesa. Creemos que la continuidad que el trabajo de Ewald permite establecer respecto al de Foucault, permite así extraer conclusiones menos equívocas que si diversificáramos nuestros ejemplos en ámbitos nacionales diversos.

Es cierto, por otro lado, que el que fuera secretario personal de Foucault en el Collège de France es un personaje polémico por su trayectoria política: del maoísmo de su juventud, pasó a ser consejero del Mouvement des Entreprises de France, organización patronal fundada en 1998¹⁰⁸⁶. Aunque común en muchos de los intelectuales franceses del periodo, este viraje político no puede resolverse en un mero tránsito a la derecha ideológica. Los trabajos de Ewald revelan una creencia en el advenimiento de *l'État providence* como la culminación del ideal republicano, y como el modelo más acabado de una teoría de la justicia. Su relación laboral con la coordinadora de los empresarios franceses responde así a una confianza en las virtudes de la negociación colectiva cuya ingenuidad y ambigüedad ideológica no nos compete valorar. Es preciso aclarar que, aunque valoramos y vamos a explorar el análisis de Ewald como la más certera vinculación

¹⁰⁸⁵ T. Judt, *Pensar el siglo XX*, Taurus, Madrid, 2012, p. vi.

¹⁰⁸⁶ Criticado por Pierre Bourdieu bajo la figura hegeliana del «moralismo de la moralidad pura», que engendra tanto el terrorismo jacobino, el radicalismo virtuoso de la conciencia ética, como el jesuitismo y la hipocresía oportunista, en P. Bourdieu, «La philosophie, la science, l'engagement», en D. Eribon, *L'infrequentable Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, EPEL, Paris, 2011, pp. 189-194.

de la biopolítica y el Estado social, no compartimos su conclusión. De hecho, su genealogía del Estado social nos conduce más bien a apoyar la posición de Donzelot, para quien el Estado social habría sido la institucionalización de la tecnología de gobierno que permitió al capitalismo optimizar las condiciones sociales necesarias para su desarrollo¹⁰⁸⁷. Donzelot, por tanto, no considera que la tecnología de gobierno del Estado providencia sea la realización práctica del más perfecto ideal de justicia, como sostiene Ewald¹⁰⁸⁸. La combinación de ambos permite un diagnóstico del nacimiento biopolítico de la racionalidad social que, al desmentir su origen teórico, como aplicación de un ideal teórico de justicia, da cuenta de la materialidad histórica que está en su génesis.

Se ha sostenido que la racionalidad ínsita de la biopolítica de las poblaciones condujo a un giro a la derecha ideológica de algunos de los continuadores del «momento foucaultiano», que habrían utilizado la «caja de herramientas» para legitimar la actual gubernamentalidad neoliberal¹⁰⁸⁹. No compete a esta tesis el juicio acerca de las biografías políticas de los continuadores del legado foucaultiano, ni del propio Foucault. Lo que queremos defender es que la genealogía de la biopolítica puede suponer el más ajustado diagnóstico de las transformaciones epistémicas y de los intereses que estuvieron en el origen de lo que vamos a denominar el «dispositivo de seguridad social», relativamente velado por el acento puesto por los *governmentality studies* en el parentesco entre regulación biopolítica y neoliberalismo. Con este sintagma queremos expresar que, como vamos a tratar de defender, la arqueología y la genealogía de «lo social» de Ewald y Donzelot son la continuación del trabajo sobre los «dispositivos de seguridad» o de «regulación» expuesto por Foucault en el curso de 1978. En un momento en el que este «dispositivo de seguridad social» parece estar padeciendo su mayor crisis histórica, queremos defender el valor de este diagnóstico para un ejercicio crítico de nuestra actualidad.

IV. 2. LA FORMACIÓN DEL DISPOSITIVO DE SEGURIDAD SOCIAL

¹⁰⁸⁷ M. C. Behrent, «Accident Happen: François Ewald, the “Antorevolutionary” Foucault, and the Intellectual Politics of French Welfare State», *Journal of Modern History* 82:3, septembre (2010), pp. 585-624.

¹⁰⁸⁸ F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 542 y ss.

¹⁰⁸⁹ Para la relación de los intelectuales franceses vinculados con el «momento foucaultiano» con la política efectiva, cfr. J. L. Moreno Pestaña, *Foucault y la política*, Tierradenadie, Madrid, 2011.

Vamos a seguir los siguientes pasos en la demostración de la formación del «dispositivo de seguridad social». En primer lugar, presentaremos el problema político social para el cual el dispositivo plantea una solución estratégica. En segundo término, presentaremos la solución disciplinaria que, tanto para Ewald como para Donzelot, supuso la «economía social» vinculada al poder patronal. En último término presentaremos la solución propiamente biopolítica, que concretaremos en lo que ambos denominan la «tecnología de los seguros», y que es posible por la previa objetivación de la población a través de la categoría de «riesgo». En todos los casos, insistimos, lo que está en juego es la relación entre la concepción del «mal social», el criterio de responsabilidad y la noción de justicia a este último aparejada.

IV. 2. 1. EL «PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD»: EL BLOQUEO EPISTEMOLÓGICO LIBERAL

Arqueológico en su método, genealógico en su finalidad, la monumental recreación de las transformaciones que hicieron posible la normalización del accidente (laboral) y la socialización de la responsabilidad de los mismos acometida por Ewald, procede documentando los «bloqueos epistemológicos» y las luchas de poder que catalizaron sus correspondientes desbloques. Su punto de partida radica en el bloqueo que ejercía lo que él denomina el «diagrama liberal» a la hora de comprender y ofrecer una solución al problema del pauperismo.

Tal como hemos analizado, Foucault trabajó la consubstancialidad del liberalismo y la biopolítica a través de la noción de los «dispositivos de seguridad» o de «regulación». Estos le permitían explicar la autorregulación postulada por el ideario liberal como combinación de la apertura a la circulación, propia de las reformas urbanas y de la liberalización del mercado de trabajo acometidas a finales del siglo XIX y principios del XX, y la optimización de las técnicas disciplinarias para el empleo de la fuerza de trabajo potencial. Sin embargo, Foucault no confrontó esta normalización o regulación biopolítica con la contradicción generada por el desarrollo de la industrialización: la pauperización masiva de la población. La tarea emprendida por Ewald puede interpretarse también como un modo de dar respuesta a esta cuestión.

El pauperismo es el anglicismo¹⁰⁹⁰ que, sobre todo a partir de la década de 1830, comenzó a emplearse para distinguir la nueva faz que mostraba la pobreza respecto de las tipologías conocidas de la mendicidad o de los vagabundos¹⁰⁹¹. Aunque en muchos casos se siguiera empleando el término genérico «indigencia», estudiosos del periodo como Henri Hatfeld¹⁰⁹² certifican la sensibilidad de filántropos, periodistas, médicos, higienistas, políticos e inspectores del Estado hacia la novedad del fenómeno. Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela, en esta misma línea, han estudiado el nacimiento del saber sociológico como un interés por parte de la burguesía urbana por detectar las causas de la emergencia de esta nueva clase social, considerada peligrosa desde el punto de vista delictivo, político y sanitario¹⁰⁹³. No en vano, son comunes los testimonios del periodo que explican la especificidad del neologismo en términos de «plaga» o de «epidemia» social¹⁰⁹⁴. El pauperismo experimentado en Francia a partir de los años treinta y cuarenta del siglo XIX afecta a un conjunto poblacional mucho más amplio que el de la mendicidad, se trata de un fenómeno mucho más estable —la mendicidad dependía de la calidad de las cosechas estacionales— y no afecta solamente a individuos desempleados¹⁰⁹⁵. El pauperismo, por último, es un fenómeno inherente al progreso de la industrialización¹⁰⁹⁶. La liberalización del mercado de trabajo tras el fin del Antiguo Régimen y la atracción de la nueva

¹⁰⁹⁰ H. Hatfeld, *Du paupérisme a la sécurité sociale (1850-1940). Essai sur les origines de la sécurité sociale en France*, op. cit., p. 9.

¹⁰⁹¹ Cfr. en III.2.2.2.

¹⁰⁹² H. Hatfeld, *Du paupérisme a la sécurité sociale (1850-1940)*, op. cit., p. 7.

¹⁰⁹³ «Se podría afirmar que la sociología comenzó coexistiendo con una especie de pauperología, es decir, con el estudio de las diferentes expresiones de la miseria social y de sus remedios», F. Álvarez-Uría, J. Varela, *Sociología, capitalismo y democracia*, op. cit., p. 47.

¹⁰⁹⁴ «El término pauperismo es un préstamo de Inglaterra, que merecía bautizar el *mal* del que adolecía por encima de todas las demás naciones. Es más general que la miseria, que se aplica particularmente a los individuos y a las clases. La miseria remite a sufrimientos privados, mientras que la palabra “pauperismo” engloba todo el conjunto de fenómenos de la pobreza: por lo tanto, para nosotros, esta palabra inglesa significa la miseria como *plaga social*, como miseria pública [trad. y cursiva mía: G. V. A.]» [«Le terme de paupérisme emprunté à l’Angleterre qui méritait assurément de nommer le mal qu’elle possède avant toutes les autres nations, le mot de paupérisme ne désigne pas plus en l’espèce que celui de misère; seulement il est plus général. La misère s’applique particulièrement aux individus, aux classes; elle fait toujours songer à des souffrances privées, tandis que le mot paupérisme embrasse tout l’ensemble des phénomènes de la pauvreté: ce mot anglais signifiera donc pour nous la misère en tant que fléau social, la misère publique», E. Buret, *De la misère des classes labourieuses en Angleterre et en France*, Paulin, Paris, 1840, p. 108, citado por H. Hatfeld, *Du paupérisme a la sécurité sociale (1850-1940)*, op. cit., p. 7]; «Si queremos definir en una sola palabra el pauperismo, siguiendo la impactante expresión de un distinguido economista inglés, podemos afirmar que es *la epidemia* de la pobreza [trad. y cursiva mía: G. V. A.]» [«Le paupérisme, si on veut le définir d’un mot, est, suivant l’expression frappante d’un économiste distingué, l’épidémie de la pauvreté», E. Laurent, *Le Paupérisme et les Associations de prévoyance*, Guillaumin, Paris, 1865, p. 4, citado en *idem.*].

¹⁰⁹⁵ H. Hatfeld, *Du paupérisme a la sécurité sociale (1850-1940)*, op. cit., p. 8.

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*, p. 10.

concentración industrial presionan a la baja el precio de los salarios y generan un «nuevo feudalismo» bajo la forma de la subordinación del trabajo al capital¹⁰⁹⁷.

Es en este contexto en el que la arqueología de Ewald analiza el bloqueo epistemológico ejercido por una racionalidad liberal. Si a finales del siglo XVIII el mercado se presentó en Europa como la respuesta global a las cuestiones que las teorías del pacto social no podían resolver de forma totalmente satisfactoria y operativa¹⁰⁹⁸, el fenómeno del nuevo *pauperismo*, representó en la práctica una falsación de la utopía liberal. Dejando de lado el debate puramente económico, el liberalismo de la primera mitad del siglo XIX no podía pensar sin contradicción la idea de legalizar el socorro a los pobres. Jean-Baptiste Say (1767-1832), el principal representante francés de la Escuela Clásica de economía, sintetiza este bloqueo al afirmar que «la sociedad no debe ningún socorro o medio de subsistencia a sus semejantes»¹⁰⁹⁹. Ahora bien, como argumenta Ewald, el liberalismo clásico, lejos de excluir la necesidad del socorro, albergaba una noción nítida de su necesidad. Según Ewald, el liberalismo no se basa solamente en un contractualismo jurídico, sino que se sostiene en toda una psicología, en una moral y en una economía de las pasiones¹¹⁰⁰. No en vano, su negativa a aceptar algo así como un «derecho al socorro» se fundamentó no solo en el respecto a una idea negativa de libertad, sino en un cálculo del coste social de las emociones. Para la mentalidad liberal, el verdadero valor de la beneficencia voluntaria —contraria, por tanto, a la obligación que acarrearía la legislación del socorro— no era el bien en sí que aportaba al favorecido, sino la creación de un vínculo entre clases de otro modo antagónicas. Un vínculo social que, además, tendría una naturaleza moral. Desde este punto de vista, lejos de implicar necesariamente ruptura, las desigualdades serían la fuente del vínculo social. De hecho, la asistencia no estaría justificada por el mal del que sufre, sino por el *pathos* del que, contemplando desde la seguridad de la distancia material el espectáculo de la pobreza, experimentaba el sentimiento positivo de socorrer al pobre¹¹⁰¹. Si se legislara, se generarían pasiones antisociales en ambos sujetos de la relación: el resentimiento en unos, que no verían jamás

¹⁰⁹⁷ Ibid., p. 11.

¹⁰⁹⁸ P. Rosanvallon, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Seuil, Paris, 1989, p. 15.

¹⁰⁹⁹ «La société ne doit aucun secours, aucun moyen de subsistance à ses semblables», J.-B. Say, *Cours complet d'économie politique pratique*, T. II, Rapilly, Paris, 1829, p. 358. Accesible en http://books.google.fr/books?id=yPE-AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

¹¹⁰⁰ F. Ewald, *L'État providence*, op.cit., p. 55 y ss.

¹¹⁰¹ Ibid., p. 77.

colmadas sus necesidades; el rencor y la avaricia en otros, que no querrían verse obligados a ceder parte de su riqueza¹¹⁰².

Independientemente de esta economía de las pasiones, el verdadero «obstáculo epistemológico» para la representación de su viabilidad viene dado por el «principio de responsabilidad»¹¹⁰³. Según reza este principio —más o menos explícito en el discurso del liberalismo decimonónico—, nadie puede descargar sobre otra persona el peso de su existencia, de los golpes de la fortuna o de la mala suerte que pueda padecer, salvo que se deban a infracciones de la regla suprema de coexistencia de libertades. La razón liberal es, de este modo, «un operador general de moralización»¹¹⁰⁴: cada uno debe ser, salvo excepción, el único y definitivo blanco de imputación de lo que le acontezca. Como correlato, *la pobreza se interpreta como una conducta individual sobre la que no hay una responsabilidad económica o social*: si, como expresa Tanneguy Duchâtel (1751-1844) en su célebre tratado sobre la caridad y la economía social, «en la primera línea de las virtudes figura la previsión, que no es sino el imperio ejercido sobre nuestra propia fortuna»¹¹⁰⁵, la pobreza y, con ella, la ruptura del orden social, son un defecto de virtud imputable individualmente. Desde este punto de vista, que fue también el de Malthus en su interpretación de la pobreza en la Inglaterra de la Revolución Industrial, la solución a los males sociales debe pasar por una mayor moralización¹¹⁰⁶, para la cual

¹¹⁰² «El rico, que no entiende la beneficencia sino como una carga, busca aligerar su peso, al igual que hacen todos los contribuyentes con los impuestos; se vuelve así huraño, violento y hostil. Se reclama para dar menos y obtener ventajas: el goce de una causa ganada o el resentimiento de una causa perdida sustituyen la gratitud en el corazón del pobre. Cualquier socorro que reciba, dado que todos sus deseos no pueden ser satisfechos, siempre se sentirá dañado y jamás se retirará contento. Su envidia natural, como también la del rico, es envenenada y agriada por la limosna que el Estado en cambio aduce» [«Le riche, qui ne regarde plus la bienfaisance que comme une charge, cherche à en alléger le poids ainsi que Font les contribuables pour tous les taxes; il devient farouche, violent, haineux. Une relation de paix et d'union se charge à une occasion de querelles et de procès; on plaide pour donner moins, on plaide pour obtenir davantage; la joie d'une cause gagnée ou le ressentiment d'une cause perdue remplacent la reconnaissance dans le coeur du pauvre. Quelque secours qu'il reçoive, comme tous ses désirs ne peuvent être satisfaits, toujours il se trouve lésé, et jamais il ne se retire content; sa jalousie naturelle comme le riche, loin que l'aumône que l'État adoucisse, ne fait que s'envenimer et s'aggraver», M. T. Duchâtel, *De la charité dans ses rapports avec l'état moral et le bien-être des classes inférieures de la société*, Alexandre Desnier, Paris, 1829, p. 21; referencia accesible en el portal Gallica: Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83392n.r=M+T+Duchatel.langEN> [última consulta: 29 de octubre de 2012].

¹¹⁰³ Cfr. F. Ewald, *L'État providence*, op.cit., p. 64 y ss..

¹¹⁰⁴ Ibid., p. 65.

¹¹⁰⁵ «Au premier rang des vertus figure la prévoyance, qui n'est que l'empire exercé sur notre propre sort», M. T. Duchâtel, *De la charité dans ses rapports avec l'état moral et le bien-être des classes inférieures de la société*, op. cit., p. 177.

¹¹⁰⁶ «El pobre debe dedicarse a ejercitar sus propias fuerzas, desplegar toda su energía y toda su previsión, y considerar sus virtudes como su único recurso, considerando que si llegan a faltarle, los otros medios de socorro no son más que un objeto de esperanza. Y es preciso también que esta misma esperanza le parezca fundada en su buena conducta y en el pensamiento de que no ha caído en la miseria por

era menester sustituir tanto las políticas sociales estatales como las políticas caritativas de las parroquias —a quienes las *poor laws* habían concedido especial protagonismo¹¹⁰⁷— por políticas filantrópicas de carácter voluntario y científicamente fundadas en el estudio de la población trabajadora. En definitiva, en esta *episteme* liberal, todavía no es posible la representación de una causa económica o social del accidente. La responsabilidad del accidente que desemboca en la miseria individual no tiene todavía un vínculo con el *medio* social.

IV. 2. 2. EL DESBLOQUEO: REFORMA DEL MEDIO SOCIAL Y RESPONSABILIDAD PATRONAL

El primer paso hacia el desbloqueo epistemológico ejercido por la racionalidad liberal viene dado por el reconocimiento del pauperismo como un hecho inherente a la organización industrial del trabajo. El *Nouveau Dictionnaire d'économie politique* (1893) editado en 1986, ya desde una cierta mirada retrospectiva, refleja que «el pauperismo se debe a la organización industrial que es propia de nuestra edad contemporánea, reside en la manera de ser y de vivir de los obreros de las manufacturas: “¿Qué es una manufactura? Es una invención que produce tanto algodón como pobres”»¹¹⁰⁸. Aparece así la idea de una causalidad económica y social de la pobreza que descarga al pobre de toda responsabilidad respecto a su estado. El problema de la falta de previsión del pobre no concierne solamente a la voluntad individual, sino que éste es un efecto secundario de una determinada

imprevisión o por indolencia [...]. Es una verdad indudable que en la distribución de nuestras limosnas debemos inculcar estas máximas a los pobres», T. R. Malthus, *Ensayo sobre el principio de la población*, Akal, Madrid, 1990, p. 511. Foucault caracteriza esta moralización como el resultado de la secularización de la pobreza tras la Reforma: «A partir de entonces, la miseria ya no está enredada en una dialéctica de la humillación y de la gloria, sino en cierta relación del desorden y el orden, que la encierra en su culpabilidad. La miseria que, ya desde Lutero y Calvino, llevaba la marca de un castigo intemporal, en el mundo de la caridad estatizada va a convertirse en complacencia de sí mismo y en falta contra la buena marcha del Estado. De una experiencia religiosa que la santifica, pasa a una concepción moral que la condena. Las grandes casas de internamiento se encuentran al término de esta evolución: laicización de la caridad, sin duda; pero, oscuramente, también castigo moral de la miseria», M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*, trad. de Juan José Utrilla, FCE, México, 1967, p. 45. La moralización de la pobreza en la racionalidad liberal corresponde a la era clásica previa al acontecimiento epistémico vehiculado por la medicina social, que permite objetivar a la población como objeto de saber y concebir lo patológico como fenómeno colectivo. Fruto de esta transformación es la medicalización del hospital cuyo análisis en la obra de Foucault estudiamos más arriba. Antes de ello, el hospital es una institución que estigmatiza la miseria y, al contrario, la excluye de lo social.

¹¹⁰⁷ R. Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, op. cit., p. 471.

¹¹⁰⁸ «Le paupérisme est dû à l'organisation industrielle de notre époque contemporaine; il reside dans la manière d'être et de vivre des ouvriers des manufactures. “Qu'est-ce qu'une manufacture? C'est une invention qui produit du coton et des pauvres”», E. Chevallier, «Paupérisme», en L. Say, *Nouveau Dictionnaire d'économie politique*, Paris, 1893, citado por F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 92.

configuración del *medio* de vida de los trabajadores industriales. Como acierta en detectar Ewald, el gobierno de los pobres ya no pasa por una dirección de la conciencia, sino por una intervención sobre el *medio*¹¹⁰⁹. Evidenciada la inoperatividad del principio de responsabilidad, la preservación del orden social pasa por una consideración de las condiciones del medio que propician esa degeneración física y moral epidémica. Esta ampliación de la objetivación de la pobreza y, por tanto, del ámbito de intervención de su gobierno, fue propiciada fundamentalmente por los autores reunidos en torno a la *Société internationale des études pratiques d'économie sociale*, fundada en 1856¹¹¹⁰. El autor más representativo de esta corriente reformista es el citado Pierre-Guillaume-Frédéric Le Play, cuya principal obra es *La réforme sociale en France déduite de l'observation comparée des peuples européens*¹¹¹¹. Considerado el teórico fundamental del patronazgo o «poder patronal», en el trabajo de Le Play queda reflejada y sistematizada toda la serie de prácticas que, a partir de 1840, permitieron la ampliación del gobierno anímico y corporal de los pobres desde el tutelaje filantrópico, hasta el control de la totalidad de la vida de los asalariados por parte de los patrones industriales¹¹¹².

El desbloqueo epistemológico del liberalismo, por tanto, es desencadenado por la economía social puesta en práctica por el «poder patronal» que, al igual que el «poder pastoral», asume en gobierno de los cuerpos y las almas de cada uno los asalariados: al igual que la responsabilidad del pastor no sólo concierne a la vida de las ovejas, sino a todas sus acciones¹¹¹³, el patronazgo asume la responsabilidad *total* de la vida de sus

¹¹⁰⁹ Ibid., p. 93.

¹¹¹⁰ Además de Le Play, son cofundadores de la Société d'économie sociale... nota 136.

¹¹¹¹ F. Le Play, *La réforme sociale en France déduite de l'observation comparée des peuples européens*, Henri Plon, Paris, 1864, fuente accesible en el portal Gallica: Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6106030f.r=.langEN> [último acceso: 29 de octubre de 2012].

¹¹¹² Sobre la continuidad entre el control social ejercido a través de la medicina mental, que hemos estudiado a través de Foucault en el apartado III, y el tipo de tutela ejercido por la filantropía patrona, cfr. R. Castel, *L'ordre psychiatrique*, op. cit., p. 151 y sigs.

¹¹¹³ Foucault lleva a cabo una historia del poder patronal que hunde sus raíces en la Antigüedad griega y judeocristiana. Su conclusión, no obstante, es que en realidad, el poder pastoral es una figura que se forma en el cristianismo a partir de la tradición hebrea y de ciertas técnicas de vida de la tradición griega, sobre todo de la filosofía de la época helenística: M. Foucault, «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 291, pp. 953-980. De las cuatro principales características que Foucault atribuye al poder pastoral, tres se son perfectamente aplicables al «poder patronal» analizado por Ewald y Donzelot: el pastor asume la responsabilidad no solo de la vida, sino de todas las acciones de las ovejas, de modo que los pecados del rebaño son imputables, en última instancia, al patrón; la relación entre el pastor y sus ovejas es individual y total; el pastor debe conocer lo que pasa en lo más íntimo de sus ovejas. Cfr. M. Foucault, «The Subject of Power», en H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, pp. 208-226; «Le sujet du pouvoir», compilado en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 306, concretamente para estas tres características, p. 1049.

trabajadores, aplicando así al ámbito industrial la misma relación de poder operativa en el ámbito doméstico¹¹¹⁴. La consideración liberal de la relación laboral encuentra su perfecta expresión en la codificación civil de la relación salarial. Frente a ello, el patronazgo revela la conveniencia de no reducir el vínculo entre patrones y trabajadores a un mero intercambio de un salario por un servicio: el patrón debe garantizar *la seguridad* del empleado en el ejercicio de su trabajo y, más en general, garantizar la seguridad de su plena existencia¹¹¹⁵. El deber del no es solo remunerar el trabajo, sino *gobernar* las conductas. De un reparto homogéneo de la libertad, fundamentado en la consideración de la igual soberanía y autonomía de la voluntad, se pasa a un reparto de la responsabilidad cimentado en la desigualdad radical.

El vínculo del análisis de Ewald con el curso *Sécurité, territoire et population* no puede ser explícito, dado que en 1986, la transcripción de los cursos del Collège de France todavía no había sido publicada. No obstante, el hecho de que el propio Ewald se hiciera cargo de esa tarea editorial, así como, sobre todo, la mentada alusión de Foucault a la exposición que Ewald realizó en el marco del curso de 1978, nos autorizan a interpretar la genealogía que aquí estamos reproduciendo desde la clave foucaultiana. Más aun, aunque por la razón antedicha no pueda ser explícito, aceptamos que el significado y la función de los términos coincidentes es la definida por Foucault en las lecciones previamente analizadas. Así, cuando Ewald define el poder patronal como un «dispositivo de seguridad», debemos interpretarlo en el sentido propiamente foucaultiano. Pero, sobre todo,

¹¹¹⁴ Ewald refiere a la ley del 22 de marzo de 1841 como expresión legislativa de esta nueva racionalidad, pero también de los intereses que escondía: se establece en ella una nueva regulación de las condiciones de trabajo de los niños en las manufacturas. El presupuesto implícito en esta ley es que si el pauperismo es un hecho patológico de la sociedad industrial, entonces el ámbito privado de una empresa puede ser intervenido por el Estado en nombre de la salubridad y la moralidad. Supone, por tanto, el primer reflejo legislativo de la nueva distribución de la responsabilidad que entraña esta transformación epistémica, distribución que hace justificable una intervención heterónoma en el medio de vida del asalariado. De hecho, Ewald documenta que, por primera vez en sede parlamentaria, se hizo referencia al medio industrial como un «espacio público». Ello no iba en menoscabo del poder patronal, sino que, al contrario, supone su triunfo, en tanto que el Estado convierte en fuente de la legislación las preocupaciones de los patrones en relación al mantenimiento del orden social, cfr. F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 97-8. Por otro lado, en la medida en que esta ley no suprime sino que sólo hace admisibles las condiciones del trabajo infantil, Ewald la cita como prueba de la «mala fe» burguesa o, dicho en otros términos, como síntoma de que esta nueva «economía social» era la respuesta del capital a las nuevas causas del desorden social. Esta tesis confirma la hipótesis interpretativa de Jacques Donzelot, para quien la «invención de lo social» consiste en un dispositivo estratégico para despolitizar el antagonismo social a través de un reformismo que tendría como finalidad inmunizar la desigualdad estructural en condiciones de paz social. Cfr. al respecto J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, op. cit., p. 105.

¹¹¹⁵ Cfr. M. F. Le Play, *Réforme sociale publiée par un groupe d'économiste avec le concours de la Société d'économie sociale, de la Société bibliographique, des Unions de la paix sociale et, Bureaux de la Réforme Sociale*, Paris, 1988, pp. 269, fuente accesible en el portal Gallica de la Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, [ftp://ftp.bnf.fr/544/N5442543_PDF_1_-1DM.pdf](http://ftp.bnf.fr/544/N5442543_PDF_1_-1DM.pdf).

como tal dispositivo, surge para dar respuesta a un problema urgente, que en este caso es el del pauperismo. Problema de una mano de obra móvil, indisciplinada, tendente a la patología física y moral. Por lo tanto, el dispositivo de seguridad patronal constituye la respuesta a la necesidad de crear y atraer una mano de obra estable y disciplinada. El trabajo de Ewald, en suma, supone una aplicación al capitalismo industrial del siglo XIX de la genealogía foucaultiana de la sociedad punitiva que previamente hemos interpretado como dispositivo para el empleo y la optimización de la productividad de la fuerza de trabajo.

De este modo, el análisis que Ewald dedica a la producción discursiva de la literatura patronal trata de mostrar cómo se busca invertir la relación de dependencia de los patrones respecto a esa mano de obra móvil, indisciplinada, tendente a la degeneración física y moral. Para ello, se instituyeron cajas de ahorros y cajas de socorros mutuos que obligaban¹¹¹⁶ al ahorro de los trabajadores, de modo tal que contasen con un seguro en caso de accidentes; se crearon cajas de jubilación; se concedían créditos para alquilar las viviendas creadas en las incipientes ciudades industriales, en las que se disponían escuelas para garantizar la educación de la prole; se facilitaba la creación de economatos patronales para permitir su autonomía de abastecimiento¹¹¹⁷. En suma, se garantizaba un mínimo de condiciones de vida tanto para el trabajador como para su familia. El «poder patronal» —remedando la noción foucaultiana de «poder pastoral»— es productor de una nueva subjetividad obrera que se constituye en la sujeción a todos esos mecanismos de aseguración, por los cuales tanto el trabajador como su familia se prestan a una relación de total dependencia. El poder patronal gestiona la absoluta inseguridad y precariedad de la existencia de aquellos que no poseían más que su fuerza de trabajo para garantizar su sujeción¹¹¹⁸, el «encauzamiento» y la disciplina que los torne productivos.

¹¹¹⁶ Sobre esto, véase H. Hatzfeld, *Du paupérisme a la sécurité sociale (1850-1940)*, op. cit., capítulo II, «L'objection libérale et le problème de l'obligation», pp. 33-102.

¹¹¹⁷ «El explotador tiene en todo momento la necesidad absolutad de alojar a sus obreros, al igual que tiene que proteger sus máquinas y sus recursos. El obrero, por su parte, encuentra en la rebaja del precio de su alquiler un aumento real de su salario; se encuentra así alojado cerca de la mina a la que, por decir así, se encuentra sujeto como en una relación feudal [trad. mía: G. V. A.]] [«La vérité est que l'exploitant est presque partout dans la nécessité absolue de loger ses ouvriers comme il 'est d'abriter ses machines, ses approvisionnements et ses ateliers. L'ouvrier trouve dans l'allègement du prix de son loyer une augmentation réelle de son salaire; il est logé sainement près de la mine à laquelle il est pour ainsi dire inféodé», *Chambre d'houillères françaises*, 1859, citado por F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 119.

¹¹¹⁸ «Gérer l'insecurité et la précarité de l'existence ouvrière, utiliser son imprévoyance pour en faire le principe de son assujetissement, telle est le stratégie patronale», *ibid.*, p. 120.

Si el panóptico era el paradigma o diagrama del dispositivo disciplinario ligado a las instituciones de encauzamiento y castigo de los siglos XVII y XVIII, la ciudad industrial lo es respecto a la sociedad del siglo XIX. Ewald las define como «máquinas complejas, dispositivos polivalentes» que, al mismo tiempo que aseguran la producción de riquezas y la extracción de la plusvalía en la relación productiva, garantizan la seguridad civil de los trabajadores y subordinan el problema del pauperismo a la sola responsabilidad de los patrones¹¹¹⁹:

La ciudad industrial organiza el espacio y el tiempo de todos los que allí viven: los constituye. Cada uno tiene allí su puesto asignado en el que debe encontrar su identidad. Los principios de su funcionamiento son para cada uno reglas de conducta. Tiene su propio sistema penal; su definición del bien y del mal; de lo que se exige, lo que se prohíbe y de lo que es inadmisibles. Todo ello, recordado por reglamentos no necesariamente escritos y sancionado por aquellos que la dirigen y que juegan el papel de alma. La ciudad industrial, al mismo tiempo que permite la articulación del alma y del cuerpo del obrero, es el instrumento por el cual los obreros, como población, se encuentran ligados al poder político¹¹²⁰.

Este fragmento denota inequívocamente la analogía con la descripción foucaultiana del dispositivo médico-social para el gobierno de la ciudad apestada estudiada en III.2.2.1. Tal como ocurría allí, el modelo de gobierno de la ciudad afectada por la epidemia es, en realidad, una utopía política: en este caso, el dispositivo de economía social implementado por el patronazgo, y que encuentra su diagrama en la ciudad industrial, logra que todo aspecto sea instrumento de producción y que, al mismo tiempo, todo sea instrumento para el orden y la seguridad pública.

Como también hace Robert Castel, Ewald destaca la llamada «libreta obrera» como instrumento paradigmático de las relaciones disciplinarias implantadas por el poder patronal¹¹²¹. Creada en 1803 como un instrumento de control del cambio de residencia que pretendía frenar el vagabundeo y la mendicidad, con el advenimiento del pauperismo es empleada por los patrones como una forma de asegurarse la dependencia efectiva de los

¹¹¹⁹ Ibid., p. 121.

¹¹²⁰ «La ville industrielle organise le temps et l'espace de tous ceux qui y vivent. Elle les constitue. Chacun y a sa place assignée et chacun doit y trouver son identité. Les principes de son fonctionnement sont pour chacun autant de règles de conduite. Elle a sa propre pénalité; elle définit son bien et son mal, ce qui est exigé et ce qui est interdit, inadmissible, rappelé para des règlements non nécessairement écrits et sanctionné para ceux qui la dirigen et ont "charge d'âme". La ville industrielle, en même temps qu'elle est l'articulation de l'âme et du corps de l'ouvrier, est l'instrument par lequel les ouvriers comme population se trouvent liés au pouvoir politique», *ibid.*, p. 122.

¹¹²¹ Cfr. R. Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, op. cit., p. 127, I. About, V. Denis, *Historia de la identificación de las personas*, op. cit., pp. 67-8.

trabajadores. El mecanismo de control que implantaba consistía en que durante el periodo de realización del servicio asalariado, la libreta quedaba retenida en manos del contratante y solo era devuelta si aquel consideraba que la prestación de servicios había sido satisfactoria. Sin ella, el trabajador no podía ser contratado en ninguna otra hacienda. De este modo, la libreta servía como mecanismo de estabilización de la mano de obra y como incentivo de la producción, ya que la concesión de créditos y subvenciones se hacía depender de la buena conducta laboral reflejada en la libreta¹¹²². Como explicita Ewald,

la política de seguridad inscrita en la economía del patronazgo articula la seguridad sobre el *sedentarismo*. El objetivo es fijar al obrero al suelo, socializarlo y territorializarlo en el lugar de su empresa. [...] Sin duda, el problema de la inmovilización [de la mano de obra] reactiva la exigencia policial de la lucha contra el nomadismo y el vagabundeo [trad. mía: G. V. A.]¹¹²³.

En efecto, el problema es el mismo al que, según intentamos demostrar en apartados precedentes, daban respuesta los «dispositivos de seguridad» señalados por Foucault: se trata de conciliar un mercado de trabajo liberalizado con la necesidad de inmovilizar a la población trabajadora en un cuadro estático y funcional. Para ello, la economía social implementada por el poder patronal, se erige en una consideración psico-sociológica del hombre en su totalidad. De los testimonios recogidos por Ewald y Donzelot para caracterizar este punto, los más significativos sobre esta objetivación del obrero como una vida anímica y corporal sujeto de necesidades son los de Émile Cheysson (1836-1910), colaborador del mentado Frédéric Le Play en la organización de la Exposición Universal de París de 1889, y uno de los miembros fundadores de la *Société internationale des études pratiques d'économie sociale*:

Detrás de esa abstracción económica que es la mano de obra hay un obrero, un hombre con su familia y sus necesidades: hay un hombre considerado en su totalidad. Si entendemos el trabajo como una mercancía, al menos debemos aceptar como una mercancía sui generis, diferente a cualquier otra y sujeta a leyes especiales. Con ella, lo que está en juego es la entera personalidad del hombre¹¹²⁴.

¹¹²² R. Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 127.

¹¹²³ «La politique de sécurité inscrite dans l'économie du patronage articule la sécurité sur la *sédentarité*. Fixer l'ouvrier au sol, le socialiser et le territorialiser sur la base de son entreprise, tel est l'objectif. [...] Sans doute cette problématique de l'immobilisation reprend-elle l'exigence policière de lutte contre le nomadisme et le vagabondage», F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 128.

¹¹²⁴ «Derrière la main d'oeuvre, cette abstraction économique, il y a un ouvrier, un homme avec sa famille et ses besoins. Il y a un homme tout entier. Si l'on tient à ce que le travail soit une marchandise, c'est en

La gran acumulación de enunciados de estas características producida por los reformistas sociales que recoge Ewald, nos permite afirmar la práctica patronal de la «economía social» supuso la máxima realización del biopoder en su vertiente disciplinaria. El patrón no debía tratar a sus obreros como masa, estadísticamente, como población. Al contrario, el patronazgo postula la consideración individualizada de los trabajadores: la institución patronal debía permitir al patrón tener un conocimiento preciso de la vida y del modo de existencia de cada obrero. Lo que es más, para obtener el reconocimiento, el respeto y el aprecio de los trabajadores, el patrón debe ser capaz de transmitirles su entregado afecto¹¹²⁵.

El reformismo patronal, así, no se fundamenta en una filosofía formal, como la que permitía al liberal postular la igualdad de los hombres a pesar de sus diferencias. Al contrario, *se basa en una sociología que asume la desigualdad de hecho en detrimento de la igualdad de derecho*. De este modo la práctica patrona de la «economía social», que Ewald cifra principalmente en Le Play, trata de crear un vínculo social entre la desigualdad de clases:

Aunque Le Play no hable ni de la clase obrera ni del asalariado, la suya es una sociología de las distinciones necesarias y del vínculo social como vínculo de poder y dependencia a estabilizar perpetuamente. [...] Allí donde Marx buscaba definir el vínculo social que llevaría a efecto la revolución económica, Le Play, al contrario, propone en lo social aquello que debe preservar la identidad de la sociedad a pesar del imposible de irreprimible movimiento de la economía¹¹²⁶.

tout cas une merchandise sui generis, ne ressemblant à aucune autre et ayant des lois toutes spéciales. Avec elle, c'est la personnalité humaine tout entière qui est en jeu», citado por F. Ewald, *ibid.*, p. 124.

¹¹²⁵ «“Si no me ama, nada puedo enseñarle”, decía melancólicamente Sócrates de uno de sus discípulos, que no sacaba provecho de sus lecciones. De la misma manera, ante un patrón con el corazón seco, dispuesto a introducir en su empresa una institución experimentada en otro lugar como si se tratase de una herramienta mecánica que pudiese hacer brotar la paz como la electricidad de una máquina programada, tendríamos todo el derecho de responder “Pero qué podemos enseñarte, si no nos amas”. Lo he dicho anteriormente y lo vuelvo a decir ahora: la única solución posible estriba en el patrón que entrega su alma y su vida» [« “Que puis-je lui apprendre, il ne m'aime pas”, disait mélancoliquement Socrate d'un de ses disciples qui ne profitait pas de ses leçons. De même, en face d'un patron de coeur sec, qui serait tout disposé à introduire chez lui une institution éprouvée ailleurs, mais en s'imaginant qu'il s'agit d'un outillage mécanique, d'où jaillirait automatiquement la paix comme l'électricité d'une machine gramme, on serait en droit de lui répondre: “Que peut-on encore vous apprendre? Vous ne m'aimez pas”. Je l'ai dit et je le redirai encore: ce qui fait la valeur de ces solutions, c'est celle du patron qui les applique et qui leur prête l'âme et la vie», E. Cheysson, citado por F. Ewald en *ibid.*, p. 126].

¹¹²⁶ «Même si F. Le Play ne parle ni de classe ouvrière ni de salariat, sa sociologie est une sociologie des distinctions nécessaires et du rapport social comme rapport de pouvoir et de dépendance à stabiliser indéfiniment. [...] Là où Marx cherche à définir le rapport social qui accomplirait la révolution

Lo social, por tanto, nace como dispositivo reformista para preservar la misma estructura social, garantizando las condiciones de paz social necesarias para su desarrollo. Como más adelante los socialistas de cátedra alemanes, la economía social reformista enmienda la racionalidad liberal con el objetivo de evitar el cumplimiento del pronóstico marxista¹¹²⁷. Como ya hemos comentado, la economía social se opone a que la relación salarial sea el único vínculo entre el patrón y sus trabajadores. En primer lugar, Le Play critica el intercambio trabajo-salario sobre la base de que el salario no revierte en el ahorro ni, con ello, en la seguridad del trabajador. La estrategia del patronazgo consistió en integrar la relación salario-trabajo dentro de una más amplia consideración de la retribución de un servicio. Si el salario paga el trabajo, la subvención y las gratificaciones pagan el servicio: en términos de Émile Cheysson citados por Ewald, «el salario es el instrumento económico de la producción y la subvención es el instrumento social del patronazgo»¹¹²⁸. El paso de una economía del trabajo a una economía del servicio implica que el patrón no juzgará solamente el trabajo realizado, sino el modo en que ha sido llevado a cabo: la disposición del ánimo, la dedicación, el respeto hacia quien proporciona el trabajo y, sobre todo, la fidelidad y la permanencia del compromiso. La subvención favorece de este modo la estabilidad y la eficiencia de la mano de obra.

El régimen de patronazgo, en suma, crea su propia regla de justicia, que no está cifrada en la relación contractual ni, por tanto, en la ley codificada. Los vínculos que crea la economía social responden a esa ampliación del ámbito normativo que es propia del poder disciplinario. Esa regla de justicia y el conjunto de normas que la articulan producen una subjetividad trabajadora indispuesta a la revolución. En consecuencia, el dispositivo social del que la economía social patronal es la primera versión, despolitiza el antagonismo que vertebraba la cuestión social tal como emerge en 1848. El acierto de la genealogía de Ewald, que nosotros estamos leyendo desde la clave brindada por Donzelot, radica en demostrar que el «dispositivo de seguridad social» nace como dispositivo patronal para optimizar las condiciones de producción de la mano de obra.

économique, Le Play, au contraire, pose le social comme ce qui doit réserver l'identité de la société malgré l'irrépressible mouvement de l'économie», F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., pp. 128-129.

¹¹²⁷ F. Álvarez-Uría, J. Varela, *Sociología, capitalismo, democracia. Génesis de la sociología en Occidente*, op. cit., p. 115. Los autores dedica en capítulo IV a este enfoque genealógico del surgimiento de las prácticas patronales de la economía social, pp. 109—140.

¹¹²⁸ Ibid., p. 130.

El tránsito hacia la estatalización de este dispositivo de seguridad implantado en un plano independiente y contrario al derecho por el régimen patronal de economía social, *requiere una nueva transformación en la distribución de la responsabilidad y la concepción de la justicia*. Será necesario una socialización total de la responsabilidad de la seguridad de los trabajadores que descargue a los patrones como antes estos habían descargado al trabajador individual. Ello requiere una doble condición de posibilidad, epistemológica y genealógica, de la que pasamos a dar cuenta. Con ella, el dispositivo de seguridad patronal, de naturaleza fundamentalmente disciplinaria, quedó integrada en un mecanismo biopolítico de normalización o regulación, que objetivó la población trabajadora como un organismo sujeto a regularidades necesarias. En tanto «hecho social» sujeto a un comportamiento regular, el accidente, que utilizamos aquí como término genérico para indicar la inseguridad del trabajador, pasó a ser naturalizado como un factor social inevitable pero previsible. En ese sentido, la normalización social del accidente *descarga* al patrón de su responsabilidad, que pasa a repartirse por el conjunto de la sociedad. Con esta nueva transformación, siguiendo la secuencia foucaultiana que integra la normación disciplinaria en la normalización biopolítica, Ewald va a demostrar el fundamento biopolítico sobre el que se erige el «dispositivo de seguridad social».

IV. 2. 3. LA SOCIALIZACIÓN DE LA RESPONSABILIDAD

IV. 2. 3. 1. PRIMERA CONDICIÓN DE POSIBILIDAD: LA DISOLUCIÓN ESTADÍSTICA DE LA RESPONSABILIDAD INDIVIDUAL EN EL TODO SOCIAL (ADOLPHE QUÉTELET)

La condición histórica de posibilidad de la socialización de la responsabilidad que, en el régimen de la economía social, recaía exclusivamente en el patrón, va a ser la invención del razonamiento probabilístico y la objetivación de la población como campo de su saber. La población, recordemos, es definida por Foucault en la lección del 25 de enero de 1978 como «un conjunto de elementos en cuyo seno podemos señalar constantes y regularidades *hasta en los accidentes* [cursiva mía: G.V.A.]»¹¹²⁹. Esa regularización de lo accidental, a su vez, es posible gracias a la previa aparición las nociones de «caso»¹¹³⁰ y «riesgo»¹¹³¹ como

¹¹²⁹ Ibid., p. 86.

¹¹³⁰ «Aparición, por consiguiente, de la noción de caso, que no es el caso individual sino una manera de individualizar el fenómeno colectivo de la enfermedad o de colectivizar, pero según la modalidad de la cuantificación y lo racional e identificable, los fenómenos individuales, para integrarlos a un campo colectivo», *ibid.*, p. 69,

formas de integrar la manifestación individual de la enfermedad en un fenómeno colectivo. El origen de esta normalización de lo accidental, en suma, remite a la redefinición poblacional de la dialéctica entre lo normal y lo patológico.

Ewald va a demostrar cómo la concepción estadística de la población permite el desarrollo de una «tecnología del riesgo» que propiciará un reparto de la responsabilidad alternativo al que oponía la solución liberal —para la cual la responsabilidad recaía en el individuo accidentado—, la solución socialista —que, al responsabilizar al patrón, postulaba una delegación absoluta en el Estado—, y la mediación patronal. La asunción absoluta de la responsabilidad por parte del patrón propuesta por la economía social no evitaba el antagonismo de clases¹¹³². Ahora bien, si esa falsación de la economía social derivó en un dispositivo de la seguridad alternativo, se debe a que, con carácter previo, se había producido la transformación propiamente epistemológica que le sirvió como condición de posibilidad.

Ewald cifra dicha transformación epistemológica en las tesis de Adolphe Quételet, autor que ya ha comparecido con ocasión de la crítica que le dedica Georges Canguilhem en el *Essai* de 1943¹¹³³. A partir de la concepción estadística de la población, deja de ser posible el conocimiento directo del individuo. El conocimiento de la individualidad debe pasar necesariamente por la colectividad a la que pertenece:

Antes de nada, debemos perder de vista al hombre tal como es comprendido de forma aislada, y empezar a considerarlo como fracción de una especie. Despojándolo de su individualidad eliminaremos todo lo que es accidental, y las particularidades individuales que no tienen ningún efecto sobre la masa se borrarán por sí mismas y permitirán aprehender los resultados generales¹¹³⁴.

¹¹³¹ «... si la enfermedad es accesible en el nivel del grupo y de cada individuo, en la noción, en el análisis de la distribución de los casos, se podrá señalar, con referencia a cada individuo o cada grupo individualizado, cuál es el riesgo para cada uno, sea de [contagiarse] las viruelas, sea de morir a causa de ellas, sea de curarse. Para cada individuo, según su edad, el lugar donde viva y lo mismo para cada categoría de edad, cada ciudad, cada profesión, se va a [poder] determinar entonces el riesgo de morbilidad y el riesgo de mortalidad», *ibid.*, pp. 69-70.

¹¹³² El 21 de junio de 1841 la Corte de Casación de París consideró por primera vez que el contrato laboral no eximía de responsabilidad al contratante sobre las condiciones de seguridad del trabajador. De este modo, la justicia otorgaba a los trabajadores un recurso jurídico contra su patrón. Cf. F. Ewald, *L'État providence*, *op. cit.*, pp. 100-101.

¹¹³³ Cfr. *supra* II.3.2.7.

¹¹³⁴ «Nous devons avant tout perdre de vue l'homme pris isolément et ne le considérer que comme une fraction de l'espèce. En le dépouillant de son individualité nous éliminerons tout ce qui n'est qu'accidentel: et les particularités individuelles qui n'ont que peu ou point d'action sur la masse s'effaceront d'elles-mêmes et permettront de saisir les résultats généraux», A. Quételet, *Physique sociale. Essai sur le développement des facultés de l'homme*, Baillière, Paris, 1869, pp. 94-95, disponible en

Quételet propone distanciar suficientemente la mirada para perder de vista los vínculos accidentales que se dan entre los individuos, y de este modo percibir la ley general que expresa el comportamiento del conjunto. La física social de Quételet, por tanto, es la formulación genérica de la tecnología de saber que Foucault, en la lección del 25 de enero de 1978, ejemplificaba a través de la regularización del «caso» de enfermedad como parte de un fenómeno epidémico poblacional.

Desde el punto de vista retroactivo de la historia lineal de las ideas, la teoría de las medias de Quételet, que confunde la constatación de regularidades estadísticas características de determinados fenómenos con leyes sociales normativas, no supone un hito de gran relevancia científica¹¹³⁵. Desde la clave arqueológica, sin embargo, conlleva una transformación fundamental para el advenimiento del dispositivo de seguridad social cuyo rastro se afana en perseguir François Ewald, puesto que inaugura una nueva *episteme* en la que se diluye la causalidad del «mal social». La idea de «causa» es sustituida por la de «tendencia» o «inclinación» a que un determinado fenómeno —el crimen, una enfermedad, el suicidio...— se manifieste¹¹³⁶.

La tesis del «hombre medio» de Quételet, como tuvimos ya ocasión de comentar, se basa en la media aritmética relativa al fenómeno considerado. La media aritmética no tiene un objeto real y, en consecuencia, cada una de mas las mediciones afecta al tipo medio. Por tanto, cada caso es inmanente a la normalidad a partir de la cual es juzgado¹¹³⁷. En sus propios términos, el hombre medio cumple para la sociedad una función análoga a la del centro de gravedad corporal: es aquello en función de lo cual son valorados todos los fenómenos de equilibrio y de movimiento de una población dada¹¹³⁸. Frente a críticas como la de Maurice Halbwachs¹¹³⁹, Ewald desestima cualquier atisbo de realismo en la teoría de Quételet. Al contrario, su tesis trataría de luchar contra la concepción metafísica implícita tanto en el intento de conocer al individuo en su unicidad, como de deducirlo de

http://books.google.fr/books?id=SJ954f8dp98C&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

¹¹³⁵ I. Hacking, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, op. cit., p. 239.

¹¹³⁶ F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., pp. 153.

¹¹³⁷ A diferencia de la media objetiva, que se obtiene a partir de las mediciones de un objeto real. Lo que la distribución de mediciones permite valorar en este caso, es el grado de validez de cada medición en función de su aproximación al valor real, que permanece inalterado.

¹¹³⁸ Ibid., p. 158.

¹¹³⁹ M. Halbwachs, *La théorie de l'homme moyen. Essai sur Quételet et la statistique morale*, op. cit.

una presupuesta «naturaleza humana». El juicio acerca de los individuos, para Quételet, solamente puede ser social. El «hombre medio», en ese sentido, es la condición de posibilidad de este juicio, que aprehende al individuo a partir del grupo de pertenencia en relación a un determinado fenómeno. Ewald aclara así, en referencia explícita a *Suveiller et punir*¹¹⁴⁰, que la normalización que lleva aparejada la noción del «hombre medio» es radicalmente distinta a la normación disciplinaria, en la que cada caso es juzgado y corregido en función de una norma externa a la que se debe adecuar. La normalidad que postula la física social de Quételet no es «orto-normativa». Se trata tan solo de un modo de distribuir a los individuos en función de una media en la que ellos mismos participan. Por lo tanto, no hay un mínimo y un máximo preestablecidos, sino que con cada caso el tipo medio *se autorregula*. Este es el motivo por el que Canguilhem tenía en la teoría del «hombre medio» de Quételet una posible expresión de la normatividad del organismo social, tal como problematizamos en el apartado II.3.2.7. En síntesis, el «tipo medio» no es un ideal formal regulativo, sino el *a priori* sociológico de la individualización de cada uno en función del todo social del que cada uno forma parte. En ese sentido, concluye Ewald, la teoría del «hombre medio», «representa la manera propiamente sociológica de pensar la relación entre el todo y las partes, una manera de pensar el régimen de las identidades y las diferencias *a partir del único hecho de las desigualdades*: cómo, a pesar de las diferencias y de las desigualdades efectivas, existe una identidad social y colectiva [trad. y cursiva mía: G. V. A.]»¹¹⁴¹. La normalidad sociológica, por tanto, implica un rechazo de la igualdad formal que es propia de la razón liberal, y que la práctica la economía social del reformismo patronal ya había desechado.

Esta relación entre el todo —la sociedad— y las partes —individuos— *anula en un plano epistemológico el principio de responsabilidad*. Esta disolución de la responsabilidad individual en el todo social, es expresivamente formulada en la célebre sentencia del estadístico belga «la sociedad alberga los gérmenes de todos los crímenes que se cometerán. En cierto modo, es ella quien los prepara, y el culpable no es sino el

¹¹⁴⁰ Si el examen es el paradigma de la normación disciplinaria, el *test* lo es de la normalización sociológica que entraña la teoría de Quételet: aunque tenga la misma forma, no es normativa, sino que se limita a distribuir a los individuos en relación los unos a los otros. Ibid., p. 160.

¹¹⁴¹ «La théorie de l'homme moyen représente la manière proprement sociologique de penser les rapports entre tout et parties, une manière de penser le régime des identités et des différences *à partir de la seule réalité des inégalités*; comment malgré les différences et les inégalités seules réelles il y a pourtant identité sociale et collective», *idem*..

instrumento que lo ejecuta»¹¹⁴². Aludimos ya a la paradoja análoga planteada por Durkheim en relación al suicidio. De ahí la regularidad —constataba en el mismo fragmento de su *Physique sociale*, comentado por Ewald— del presupuesto anual que una sociedad dedica a los gastos generados por los crímenes. De este modo, el crimen es un predicado de la sociedad que no es aplicable a los individuos. De ello concluye Quételet que, aunque el hombre tenga una fuerza moral capaz de modificar toda ley social, la transformación solo podrá producirse muy lentamente: si bien la revolución política es posible, en cambio no lo es la revolución social¹¹⁴³. Debemos ahora reparar en que esta normalización social del caso individual presupone la misma «ontología salvaje» que, a modo de hipótesis de investigación arqueológica, estaba al inicio del presente trabajo: el libre arbitrio individual no tiene significado sino como vana manifestación de la vida del todo social. La traslación social de esta «ontología salvaje» es el *a priori* —históricamente acontecido en la transformación epistemológica referida— del reparto social de la responsabilidad que sucede tanto al diagrama liberal como a la solución patronal, y que estará vehiculado por las tecnologías de la aseguración del riesgo.

En síntesis, toda esta digresión en torno a teoría sociológica de Quételet ha tenido como fin ilustrar el acontecimiento epistemológico que funciona como condición de posibilidad de una socialización general de la responsabilidad que, en la *episteme* previa, era motivo de imputación entre clases antagónicas. Si hay una cierta tasa normal de criminalidad, entonces es necesario que aquellos que la padecen no sean los únicos en soportar las cargas que genera. El crimen no es solamente un producto del libre arbitrio individual, sino de las instituciones sociales que generan sus condiciones¹¹⁴⁴. Lo anormal, en este cuadro, no es el crimen en sí mismo, como tampoco lo es cualquier accidente laboral. El mal individual no es siempre y en toda circunstancia un mal social. La intervención *en el medio* tiene como finalidad prevenir el mal social, no el mal individual.

IV. 2. 3. 2. SEGUNDA CONDICIÓN DE POSIBILIDAD: EL RIESGO COMO CATEGORÍA DE REPRESENTACIÓN DE LA SOCIEDAD Y EL NACIMIENTO DE LA «TECNOLOGÍA DE LOS SEGUROS»

¹¹⁴² «La société renferme en elle les germes de tous les crimes qui vont se commettre. C'est elle, en quelque sorte, qui les prépare, et le coupable n'est que l'instrument qui les exécute», A. Quételet, *Physique sociale. Essai sur le développement des facultés de l'homme*, op. cit. p. 97.

¹¹⁴³ Ibid., p. 98.

¹¹⁴⁴ Por el mismo motivo sostiene Durkheim que «clasificar el crimen entre los fenómenos de la sociología normal no equivale solo a decir que es un fenómeno inevitable, aunque lamentablemente a la incorregible maldad de los hombres; es también afirmar que se trata de un factor de la salud pública, una arte integrante de toda sociedad sana», E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, op. cit., p. 114.

El nuevo reparto de la responsabilidad posibilitado por la objetivación estadística de la población está mediado, a su vez, por la categoría de «riesgo»¹¹⁴⁵. En esta nueva *episteme*, riesgo no es sinónimo vago, como en el uso que del término hace el lenguaje común, de peligro o de la posibilidad de que un acontecimiento desafortunado ocurra y afecte a un cierto individuo. En sí mismo, nada es un riesgo: el riesgo es relativo al modo en que representemos la realidad. Dicho en términos kantianos, el riesgo es una «categoría del entendimiento» que no podría venir dada por la sensibilidad o por la intuición¹¹⁴⁶. El riesgo, por consiguiente, funciona en la nueva *episteme* sociológica advenida en el siglo XIX como una categoría del entendimiento que permite pensar la realidad de un determinado grupo poblacional en el cruce entre la representación del peligro y el acontecimiento azaroso. Es decir, el riesgo permite representar la población en términos de accidente. En este nuevo cuadro epistémico, el riesgo no designa un acontecimiento posible, sino el modo específico de abordar un cierto tipo de acontecimiento valorado como negativo para un determinado conjunto poblacional.

Esta forma de percibir la población se refleja en una práctica de saber determinada: la «tecnología de los seguros». Los seguros, a través de la categoría de riesgo, objetivan todo acontecimiento como accidente. Tal como constata Ewald, el asegurador no se limita a constatar pasivamente la existencia de riesgos para los que proponer una garantía. Más bien, el asegurador *crea* riesgos, pues representa a través de esta categoría acontecimientos que previamente eran percibidos como factores fortuitos que había que padecer con resignación¹¹⁴⁷. La racionalidad aseguradora, por tanto, modifica la naturaleza de acontecimientos preexistentes al dotarles de un valor que muta un contratiempo indeseado en una posibilidad. Junto con la econometría, los sondeos de opinión y la demografía, Ewald sostiene que las prácticas de aseguración son una de las hermanas de la física social de Quételet. Ello es así porque la física social, como hemos constatado, introduce una nueva forma de objetivar a los seres humanos en su interrelación que desbarata la racionalidad liberal, basada en la responsabilidad individual sobre el propio destino. De este modo, la objetivación sociológica de la realidad social convierte a la imputación jurídica en una práctica insuficiente como mecanismo general de regulación social. Los

¹¹⁴⁵ Tomamos como referencias la construcción de una forma de gubernamentalidad a partir del reparto social del riesgo, M. Dean, *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, SAGE, London-Thousand Oaks, 1999, 9, «Risk and Reflexive Government», pp. 176-197; R. V. Ericson, A. Doyle, D. Barry, *Insurance as Governance*, University of Toronto Press, Toronto, 2003, Introduction, pp. 3-19; P. O'Malley, *Risk, Uncertainty and Government*, Glasshouse, London, 2004, pp. 1-28.

¹¹⁴⁶ F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 173.

¹¹⁴⁷ Ibid., p. 174.

seguros y el derecho son, en los términos de Ewald, dos prácticas de gobierno de la responsabilidad que proceden en función de categorías, economías y regímenes normativos incompatibles: la una comprende la responsabilidad civil a partir de la categoría de «riesgo», la otra a partir de la falta individual¹¹⁴⁸.

La tecnología de los seguros, por tanto, lleva a la práctica la transformación epistemológica producida por la objetivación estadística y probabilitaria de la población, que tienen como referencia paradigmática la obra de Quételet. La tecnología de los seguros, por consiguiente, es la condición epistémica de posibilidad de la socialización de responsabilidad que neutralizará el antagonismo de clases al que había llevado la «cuestión social». Como avanzábamos anteriormente, Ewald aborda la «cuestión social» a través del problema de los accidentes laborales. De ahí la pertinencia estratégica de una tecnología de los seguros que permitirá objetivar esos accidentes desde la categoría del «riesgo», y no desde la de responsabilidad. En la lógica de los juicios de responsabilidad, el juez parte de la información acerca del caso individual para inferir la existencia de una causa imputable a una falta de conducta. El presupuesto es que sin esa falta no habría habido accidente. En contraste, el asegurador basa sus cálculos en la probabilidad objetiva del tipo de accidente en cuestión, que es independiente de cualquier voluntad: independientemente de cuál fuera la voluntad de los implicados, toma en consideración la regularidad con la que se produce el tipo de accidentes *del que es el caso*. La razón jurídica presupone una visión moral del mundo social. El punto de vista del asegurador, al contrario, asume el accidente desgraciado como un hecho objetivo y regular: si desde el punto de vista individual aparece como aleatorio y, quizás, evitable, desde el punto de vista de la población objetiva aparece como regular e inevitable.

Lo que es más, la categoría de «riesgo» permite que la vivencia individual del accidente desgraciado sea concebida como un fenómeno colectivo. En base a ello, la tecnología de la aseguración representa la población en función de la distribución del riesgo, de modo que cada caso lo sea de un fenómeno colectivo en el que interviene y, a la vez, recibe su sentido. Lo que más nos interesa destacar del análisis que Ewald consagra a este punto, es el vínculo social novedoso que se deduce de esta tecnología de la aseguración: frente al tipo de mutualidad que puede representar una familiar o un sindicato, que lleva aparejado una normación de sus miembros, la mutualidad de seguros solamente

¹¹⁴⁸ Ibid., p. 175.

acomuna a sus asegurados en virtud de la abstracción de su grupo de riesgo. De este modo —sostiene Ewald—, los seguros constituyen una forma de asociación que permite articular un máximo de socialización con un máximo de individualización. Permite a cada uno beneficiarse de la pertenencia al todo en condiciones de total individualidad, reconciliando así las nociones de sociedad y de libertad individual de un modo complementario al de la sociedad civil liberal y al de la voluntad general de raigambre rousseaniana¹¹⁴⁹.

Además de la objetivación calculable y de la colectivización del accidente, el riesgo convierte el daño accidental en un capital compensable financieramente. Para ello, el riesgo desdobra el daño en sí del capital indemnizado. El mismo acontecimiento, de este modo, adquiere un doble estatuto, por un lado como daño cuyo carácter único es irreparable; y, por otro, como riesgo indemnizable.

Sobre este aspecto, nos interesa destacar la relevancia del valor de la indemnización establecido y, con ella, del tipo de justicia instituido por la tecnología aseguradora. Como argumenta Ewald, si bien la indemnización por pérdidas materiales es inequívoca, no lo es la de daños inmateriales de especial interés biopolítico, como son la misma vida, la enfermedad, la lesión. Si la reparación jurídica tomaba en consideración la integridad del daño producido, el valor de la reparación proporcionada por la aseguración responde a un precio alzado, fijado de antemano en tablas configuradas a partir del cálculo de la regularidad del tipo de accidente, y que fijan así el valor del cuerpo, de la salud, de la vida¹¹⁵⁰. La compensación garantizada por el seguro implica un mecanismo de justicia compensatoria de gran fuerza persuasiva para el asegurado, pues su percepción está garantizada. El asegurado, por tanto, renuncia a la reclamación política de la justicia estructural en favor de la garantía de la compensación en caso de accidente. Nace así *una noción reparatoria de la justicia* que, gracias a su certidumbre, sustituye a la reclamación política de justicia estructural. Esta es la razón por la que Donzelot ve en este dispositivo el principio del declive de las pasiones políticas¹¹⁵¹, mientras que Ewald lo entiende como la realización práctica de un ideal de justicia social.

¹¹⁴⁹ Ibid., p. 177.

¹¹⁵⁰ Ibid., p. 178. Cfr. asimismo L. Lobo-Guerrero, *Insuring Security. Biopolitics, Security and Risk*, Routledge, London-New York, 2011, especialmente los capítulo 1 «Making uncertainty fungible» y 2 «Securing by capitalizing life», pp. 13-32, 34-51 respectivamente.

¹¹⁵¹ J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, op. cit., pp. 114-128.

Como resultado de esta renuncia a la reclamación de la injusticia estructural, Donzelot valora la invención de la tecnología de los seguros, la socialización de la responsabilidad y la noción compensatoria de la justicia que lleva aparejadas, como un dispositivo para neutralizar en antagonismo de clases ínsito a la cuestión social. La tecnología de los seguros es, por ello, una condición de posibilidad de esa invención de la mediación social que, con Donzelot, vamos a identificar como un dispositivo estratégico para neutralizar el antagonismo político en el que cristalizó la cuestión social. Esta es la gran diferencia entre las tesis de Ewald y Donzelot: si para el primero este dispositivo de reparto de responsabilidad y garantía de una justicia compensatoria es un ideal político de justicia, para Donzelot, en una clave propiamente genealógica, supone una estrategia para resolver un conflicto de poder: antes de que los accidentes de trabajo fueran indemnizados por los seguros sociales, los asalariados reclamaban justicia contra sus patronos, a los que imputaban la responsabilidad del mal padecido. El conflicto, por tanto, no concernía a la reparación por el daño padecido, sino a la injusticia política estructural derivada de la escisión entre trabajo y capital. Al imputar la responsabilidad al patrón, lo que se reclamaba era el reconocimiento de esta desigualdad. Con la aseguración del accidente, esta lucha cambia de naturaleza: el trabajador tratará de obtener la máxima indemnización posible¹¹⁵², pero no se pondrá ya en cuestión la desigualdad inherente al sistema de producción en el que está inserto. Símbolo de esa metamorfosis de la idea de justicia en juego, es la sustitución del juez por el experto, como administrador y asignador de la «identidad asegurable» según los criterios considerados objetivos¹¹⁵³: *el experto es a la episteme de los seguros lo que el perito psiquiátrico era en el régimen punitivo*.

El riesgo, en suma, no designa en la tecnología de los seguros lo que puede ser la causa de un determinado mal, sino la regla de reparto de la carga: la idea de causa es sustituida por un reparto colectivo de las cargas para la que es posible fijar de antemano cuál será la contribución de cada uno:

La aseguración es la compensación de los efectos del azar en función de las leyes de la estadística por parte de la mutualidad organizada [...]. No elimina el azar, como se ha dicho repetidas veces, sino que le asigna lo que le corresponde; no hace desaparecer la pérdida, pero hace que la pérdida no sea sentida al ser compartida. Los

¹¹⁵² F. Ewald, *L'État providence*, p. 179.

¹¹⁵³ Idem.

seguros son un mecanismo el reparto de la pérdida. Modifica la incidencia de la pérdida, que del individuo pasa a la comunidad¹¹⁵⁴.

Y los seguros, por su parte, son la tecnología que lleva a la práctica este nuevo tipo de racionalidad. La «tecnología de los seguros», por tanto, implica una noción de justicia —como reparación o compensación—, un criterio para el reparto de la responsabilidad y, con ello, una definición del vínculo social. Ese vínculo, en resumen, está basado en la solidaridad de los intereses de cada uno¹¹⁵⁵, que permite fijar una justicia meramente compensatoria, pero garantizada, segura y previsible, de modo tal que libera de los miedos y de la inseguridad¹¹⁵⁶. Con Ewald, así, podemos concluir que al igual que el accidente es la secularización industrial del mal metafísico o teológico, la aseguración proporciona el mismo sentimiento de seguridad global que proporcionaba la fe religiosa¹¹⁵⁷.

IV. 2. 3. 2. 1. *Del «riesgo profesional» al «riesgo social»*

Ewald demuestra que la representación del problema de los accidentes laborales desde la categoría de riesgo, y la consecuente posibilidad de aplicar la tecnología de los seguros, extiende su campo de aplicación al conjunto de la sociedad a través de la categoría de «riesgo profesional»¹¹⁵⁸. Ewald demuestra que esta profesionalización del riesgo, paso previo a su socialización, es la deriva necesaria de la toma en consideración de un riesgo de accidentes irreductibles a la responsabilidad del patrón: aun cumpliendo todas las disposiciones del contrato, garantizando las condiciones mínimas de seguridad y en

¹¹⁵⁴ «L'assurance est la compensation des effets du hasard par la mutualité organisée suivant les lois de la statistique. [...] Elle n'élimine pas le hasard, comme on l'a dit à tort, mais elle lui assigne sa part; elle ne fait pas disparaître la perte, mais elle fait que la perte ne soit pas sentie parce qu'elle est partagée. L'assurance est le mécanisme à l'aide duquel s'opère ce partage. Elle modifie l'incidence de la perte qui de l'individu passe à la communauté», A. Chauffon, *Les assurances. Leur passé, leur présent, leur avenir*, Paris, 1884, p. 309, citado por F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 179.

¹¹⁵⁵ «Los seguros crean una nueva agrupación de los intereses humanos. Los hombres, en la sociedad, no solo se encuentran yuxtapuestos unos a los otros. La compenetración de almas e intereses establece entre ellos una estrecha solidaridad. Los seguros contribuyen así a la solidaridad de los intereses» [«L'assurance crée un nouveau groupement des rapports humains. Les hommes ne sont pas seulement juxtaposés les uns à côté des autres dans la société. La pénétration réciproque des âmes et des intérêts établit entre eux une étroite solidarité. L'assurance contribue pour une large part à la solidarisation des intérêts», A. Chauffon, citado en *ibid.*, p. 180].

¹¹⁵⁶ En virtud de este mismo razonamiento, Pierre Rosanvallon ha defendido que el Estado providencia no es una invención específica de la era contemporánea, sino una extensión lógica del Estado protector que nace en la modernidad con Hobbes. Cfr. al respecto P. Rosanvallon, *La crise de l'État providence*, Seuil, Paris, 1981 [trad. esp. de A. Estruch, *La crisis del estado providencia*, Civitas, Madrid, 1995].

¹¹⁵⁷ F. Ewald, «Insurance and risk», op. cit., p. 208.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 226.

ausencia de una responsabilidad delictual, se constataba como un hecho invariable que se seguían dando accidentes. Si la responsabilidad no recaía en el obrero, ni tampoco en el patrón, ello significaba que el régimen de responsabilidad patronal dejaba sin reparación «sufrimientos inmerecidos»¹¹⁵⁹.

Este vacío dejado por el poder patronal se convertía en una causa de enjuiciamiento integral al sistema de producción industrial: o bien el desarrollo industrial era un generador de injusticias, o bien debía conllevar una responsabilidad civil por los riesgos que le eran inherentes. La doctrina jurisprudencial de la que Ewald da testimonio, establecía que si se cumplían las condiciones necesarias para garantizar la seguridad de la prestación del servicio —elección adecuada del trabajador, instrucción precisa acerca de los peligros, atención a las medidas necesarias para la prevención de los riesgos—, entonces el trabajador era vulnerable a los riesgos como a cualquier infortunio de la naturaleza¹¹⁶⁰. El problema venía dado entonces por los casos de accidentes de causa desconocida, ligados a la incorporación de maquinaria novedosa. Ewald documenta jurisprudencia relativa a la explosión de máquinas de vapor, en las que se desestima la responsabilidad del propietario pese al incremento de los beneficios que le reportaba la introducción de la maquinaria causante del accidente. Ante la posibilidad de que la explosión se debiera a una circunstancia fortuita, la judicatura no introduce penas que hubieran frenado el progreso industrial. En ambos casos, el resultado es ausencia de indemnización. Como resultado, cuanto más se aceptara la tecnificación de la producción, más accidentes se producirían¹¹⁶¹.

Con esto, Ewald demuestra que el «bloqueo epistemológico» que ejercía el «principio de responsabilidad» seguía operativo en el plano jurídico a la hora de fijar indemnización por los accidentes en los que o bien no había responsabilidad demostrable, o bien no había causa conocida. Ese bloqueo, que naturalizaba y dejaba sin indemnizar accidentes inherentes al trabajo industrial, reactivaba el antagonismo social. El desbloqueo, como hemos avanzado, es posible cuando se sustituye las categorías de «causa» y «responsabilidad» por la de «riesgo» a la hora de representar este género de accidentes. Desde un prisma epistemológico, como ya hemos estudiado, ello permite una colectivización, un cálculo y una capitalización del juego de responsabilidad y justicia en caso de accidentes. A esto es necesario añadir un discurso que legitime políticamente la

¹¹⁵⁹ Ibid., p. 236.

¹¹⁶⁰ Ibid., p. 239.

¹¹⁶¹ Ibid., p. 242.

nueva racionalidad. El argumento que servía de premisa para ese discurso era el siguiente: dado que la introducción de novedades tecnológicas en los medios de producción es del interés de todos, no solamente de los propietarios, las víctimas de los accidentes laborales han de considerarse inevitables y necesarias¹¹⁶². Los perjuicios individuales del progreso del sistema de producción del capitalismo industrial, desde este prisma, pasaban a ser considerados sacrificios necesarios para el beneficio *social*. Por ello, si hemos fijado en la sociología estadística la condición de posibilidad epistemológica de la socialización de la responsabilidad, la condición de posibilidad político-discursiva viene dada por un cambio en el principio de justificación del reparto de las cargas: a diferencia del «principio de responsabilidad», que conllevaba que las cargas recayeran en individualidades, *la idea del beneficio presuntamente universal de la actividad industrial permite pensar una mutualización igualitaria de las cargas*.

A esta representación de la accidentalidad a través de la categoría de «riesgo profesional», corresponde una tecnología de aseguración dirigida al colectivo, y no a cada individuo. Ewald constata que los seguros colectivos, que comienzan a implantarse a partir de 1860¹¹⁶³, se caracterizan por el hecho de que el asegurador no conoce las características específicas de cada asegurado individual. El valor del riesgo se calcula en función de factores tales como la naturaleza de la profesión, del número de horas de trabajo empleadas por los obreros para el cumplimiento del servicio sujeto al riesgo. De este modo, los trabajadores no son considerados en su singularidad, sino como integrantes del grupo profesional sujeto a un riesgo asegurable, exactamente según la lógica de los «dispositivos de seguridad» presentados por Foucault en la lección del 25 de enero de 1978. El patrón, por su parte, no existe ya más que como «representante» de este «cuerpo profesional»¹¹⁶⁴. El procedimiento concreto consistía en proponer a los patrones una aseguración colectiva de sus trabajadores. Al detraerles la cotización del precio de los salarios, se evitaba dirigirse individualmente a los trabajadores, a los que se consideraba por naturaleza imprevisores. El trato disciplinar individualizante operativo en el régimen patronal es sustituido por una aseguración anónima basada en la normalización del accidente como «riesgo profesional», que categoriza y objetiva a la población trabajadora en función de su

¹¹⁶² Ibid., p. 244.

¹¹⁶³ Ibid., p. 257.

¹¹⁶⁴ Ibid., p. 258.

vulnerabilidad a un riesgo. La posible reclamación del trabajador, por tanto, se desvía hacia el criterio de valoración de las indemnizaciones por parte de los peritos de seguros¹¹⁶⁵.

La categoría de «riesgo profesional», como consecuencia, permite articular la seguridad de los trabajadores no bajo el «principio de responsabilidad», sino a través de la solidaridad colectiva¹¹⁶⁶, entendida como una acumulación de pequeños sacrificios que permiten garantizar una reparación de los accidentes —imprevisibles desde el punto de vista individual, pero regulares desde el punto de vista de la estadística poblacional— ínsitos a la actividad laboral. El «riesgo profesional» designa una manera de abordar el problema de los accidentes laborales tal que la reparación no tiene que pasar por el examen de la conducta del obrero ni tampoco del patrón, sino que es relativa al trabajo en sentido global, social. Así lo formulaba Émile Cheysson: «el riesgo profesional es el riesgo ligado a una profesión determinada con independencia de las faltas que puedan cometer los obreros o los patrones»¹¹⁶⁷. O, en declaración del Presidente de la República entre 1895 y 1899 Félix Fauré recogida por Ewald, «los accidentes son la desgraciada pero inevitable y *necesaria* consecuencia del trabajo [trad. y cursiva mía: G. V. A.]»¹¹⁶⁸, una regularidad independiente de la conducta de los individuos. De este modo, el riesgo profesional fue un modo de remitir a la sociedad en su conjunto las cargas de los males asociados a una actividad industrial, con el argumento de que le reportaba beneficios en su conjunto.

Esta lectura política del nuevo mecanismo asegurador testimonia del «desbloqueo epistemológico» que se estaba operando: el «riesgo profesional», concebido como un «riesgo social», permitiría que las cargas de los accidentes recayeran en el conjunto de la sociedad. La condición de posibilidad epistemológica, que hemos extraído de la

¹¹⁶⁵ Esta aseguración abstracta, que será la que implemente el Estado social, suscita una economía de las pasiones del mismo modo distinta a la de la economía social: si esta se basaba en el reconocimiento individual como base de la fidelidad, en aquella la reclamación de justicia se transforma en un intento por obtener una mayor cuota en el reparto de la seguridad, que Donzelot denomina «fetichización del estatuto», J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, op. cit., p. 159. Esa reivindicación será efectuada, por tanto, por los grupos identificados por su categoría de riesgo. Como ha detectado agudamente Donzelot, en el Estado social ello implicará una metamorfosis del antagonismo trabajo-capital en una serie de antagonismos intestinos: la hostilidad hacia los derechos de los funcionarios o de la población inmigrante son los dos ejemplos más significativos.

¹¹⁶⁶ «Entre el derecho civil y en nuevo derecho no hay ningún contacto: el primero está fundado en el principio de responsabilidad, mientras que el segundo se basa en el de solidaridad» [«Entre le droit civil et le droit nouveau, il n'y a point de contact; l'un est fondé sur le principe de la responsabilité; l'autre sur le principe de la solidarité, alocución de L. Say en el Senado, 12 de marzo de 1889, citada por F. Ewald, ibid., p. 282.】

¹¹⁶⁷ «Le risque professionnel est le risque afférent à une profession déterminée indépendamment de la faute des ouvriers et des patrons», citado por Ewald en idem.

¹¹⁶⁸ «Tout travail a ses risques; les accidents sont la triste *mais* inevitable conséquence du travail même». F. Fauré, alocución en la Chambre des députés, 11 février 1882, citado por F. Ewald en ibid., p. 282.

investigación de Ewald, radica en la constatación estadística de la regularidad de los accidentes, independiente de la conducta de los individuos afectados. *La idea de «solidaridad» fue la traducción ideológica del mecanismo de compensación y de distribución de la responsabilidad posibilitado por esta normalización biopolítica del mal laboral.* Solidaridad que, al crear un vínculo entre el patrón y el obrero, permitió neutralizar de forma efectiva el antagonismo entre trabajo y capital que el «principio de la responsabilidad», en cambio, alimentaba¹¹⁶⁹. La «solidaridad social» se convirtió de este modo en el concepto legitimador de un nuevo «dispositivo de seguridad social», basado en una normalización estadística del mal social, e implementado por las prácticas biopolíticas hasta ahora estudiadas¹¹⁷⁰. Ewald y Donzelot, por tanto, nos brindan materiales para establecer una genealogía crítica del «dispositivo de seguridad social», que descubre en el concepto de «riesgo» la clave que permite al sistema de producción industrial acabar con el antagonismo social que amenazaba su hegemonía: el trabajo renunciaba a la reclamación de una reparación integral de la desigualdad sistémica en favor de la certeza de la indemnización reparadora que le garantizaba el nuevo «dispositivo de seguridad» biopolítico.

Para terminar de deducir este proceso, lo que resulta interesante para nuestra investigación es el tránsito de la categoría de «riesgo profesional» a la de «riesgo social». Como ya hemos comprobado a través de algunos de los enunciados políticos documentados por Ewald, el accidente no podía ser imputable a una responsabilidad individual ni de clase. Tampoco al patrón y, ni siquiera ya al sector profesional concernido. El accidente pasaba a ser considerado un «hecho social» general. La producción industrial, desde esta nueva clave discursiva, sería objetivada como un patrimonio común, resultado de la interdependencia de las actividades, del que todos podrían ser beneficiarios¹¹⁷¹. En definitiva, el riesgo no es ya solamente un producto de la sociedad, un «hecho social» entre otros, sino que constituye *el vínculo social en sí mismo: la regulación normalizadora del accidente* —que, como hemos indicado, responde a la pauta de los dispositivos biopolíticos de seguridad brindada por Foucault— *lleva a que el sujeto del riesgo no sea el criminal, el*

¹¹⁶⁹ Esta es la tesis principal de J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, op. cit., pp. 55-88.

¹¹⁷⁰ F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., pp. 285-6.

¹¹⁷¹ Esta es la tesis principal de Émile Durkheim, padre del concepto de «solidaridad orgánica», en la que fue su tesis doctoral, presentada en 1893, *De la division sociale du travail*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007 [trad. esp. de C. G. Posada, *La división social del trabajo*, Akal, Madrid, 2001 (4ª)].

*enfermo, o el obrero depauperado, sino todos y cada uno de los miembros de la sociedad*¹¹⁷².

IV. 2. 4. EL SOLIDARISMO ES UNA BIOPOLÍTICA: MATRIZ EPISTÉMICA Y JUSTIFICACIÓN GENEALÓGICA

Ewald pone el acento en la naturaleza epistemológica de las transformaciones que permitieron escapar al «bloqueo epistemológico» impuesto por la racionalidad liberal¹¹⁷³. El solidarismo sería no una doctrina, ni una filosofía política particular, sino el discurso teórico que expresa y, a la vez, legitima el juego de poder y el régimen de responsabilidad que reemplaza la *episteme* clásica liberal:

Su la posición liberal respecto al derecho estaba ligada a una determinada postura epistemológica, es en el ámbito de la *episteme* en el que hay que buscar el motivo de su superación. Esta modificación de los juegos de verdad vendrá dada por el advenimiento del esquema solidarista. Este término no designa una doctrina, ni tampoco una filosofía particular, sino la matriz lógica, *el esquema de veridicidad* que se formó durante la segunda mitad del siglo XIX con una doble inspiración biológica y económica [trad. y cursiva mía: G. V. A.]¹¹⁷⁴.

Varios son los elementos de este fragmento que resultan significativos para la corroboración de nuestra hipótesis de trabajo. En primer lugar, Ewald sitúa explícitamente su análisis de la emergencia del solidarismo en el ámbito metodológico de la arqueología. Como ya hemos constatado, las transformaciones que propician el cambio de los juegos de verdad, de las concepciones de justicia y de reparto de la responsabilidad, se producen en el campo epistemológico. Estas transformaciones condicionan y, a su vez, son condicionadas por las luchas de poder en la que se insertan. *Pero el acontecimiento, en suma, se produce a nivel de los discursos, de los conceptos*. De ahí también que sea pertinente notar la voz pasiva utilizada por Ewald, de la que en coherencia con esta tesis hemos tratado de hacer uso a lo largo de este escrito: el esquema solidarista no es formado ni propuesto, sino que

¹¹⁷² F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 334.

¹¹⁷³ Ibid., pp. 349, 396.

¹¹⁷⁴ «De même que la position libérale du droit était liée à une certaine posture épistémologique, c'est dans l'épistémè qu'il faut chercher la raison de son dépassement. A cette modification des jeux de vérité, on donnera un nom: l'avènement du schéma de la solidarité, l'expression ne désignant pas ni une doctrine, ni une philosophie particulière, mais cette matrice logique, ce schéma de vérification qui s'est formé dans la seconde moitié du XIX^e siècle dans une double inspiration biologique et économique», ibid., pp. 349-350.

adviene. Al mismo tiempo, Ewald matiza que este advenimiento tiene que ver con la adquisición de veridicidad del discurso solidarista: las transformaciones epistemológicas y genealógicas estudiadas permitieron que fuera el discurso que giraba en torno a la «solidaridad social» el que adquiriera el estatuto de verdadero, al contrario que el del «principio de responsabilidad» liberal.

En segundo lugar, Ewald constata que el campo epistemológico que posibilita el advenimiento del solidarismo es al tiempo económico y biológico. La constatación de esta doble matriz, confirma la coherencia de la hipótesis y el esquema de la investigación seguido por el presente trabajo. Si la matriz económica está en este punto clara, la biológica no lo está tanto. Ewald explica lo que denomina el «esquema lógico» del solidarismo en una explícita analogía con el «esquema lógico» de lo que en el bloque II denominamos «noción sintética de vida», que tenía como correlato una «ontología salvaje». Su característica consistía en que el ser pasaba a atribuirse a una fuerza de vida postulada, de la que solo se conocerían sus manifestaciones vanas. Aplicado a la sociedad, el todo social goza de una existencia independiente, mientras que los individuos son inherencias del todo, sin un estatuto ontológico propio. De ahí que, como hemos constatado con el comentario de Ewald a la física social de Quételet, el conocimiento del individuo solo pueda darse a través de la mediación del todo social. Reflejo de este «esquema», no en vano, es la tecnología de los seguros, que no predica ningún conocimiento acerca de los individuos, salvo como «casos» de un conjunto poblacional definido en función del riesgo:

El esquema de la solidaridad, como también el esquema de los seguros, se caracteriza por el mismo modo de pensar la relación entre el todo y las partes que ya caracterizaba la sociología de Quételet. Reposa sobre tres principios: a) el todo existe con independencia de sus partes. No se trata de que pudiera subsistir sin ellas, sino de que tiene un modo de existencia que le es propio y que obedece a leyes que no son las que rigen los elementos que lo componen. b) No hay parte que no sea parte de un todo. [...] Para estudiar tanto el todo como las partes, hay que partir del todo mismo, hay que partir del todo como un hecho o, por parafrasear a Durkheim, como una «cosa». [...] La identidad de los individuos no es primera, sino que es el resultado de un proceso de *individuación*. c) Los individuos llevan una doble existencia: como individuos, con la ilusión de su conciencia y su libertad; y como partes de un todo, obedeciendo a sus leyes y contribuyendo a su orden¹¹⁷⁵.

¹¹⁷⁵ «Le schéma de la solidarité, on pourrait dire aussi le schéma de l'assurance, se caractérise par cette manière de penser les rapports tout-parties qui caractérisait déjà la sociologie de Quételet. Il repose sur trois principes: a) le tout existe indépendamment de ses parties. Non pas qu'il pourrait subsister sans elles, mais parce qu'il y a un mode d'existence propre, qu'il obéit à des lois qui ne sont pas celles des éléments qui le composent. [...] Il forme une réalité *sui generis*. b) il n'y a pas de partie qui ne soit pas partie d' un

Evidenciamos con ello la matriz organicista de esta concepción de lo social. Esta relación entre el todo y las partes es la el esquema del nuevo régimen de responsabilidad basado en el reparto de las cargas por los riesgos, que son considerados como «hechos sociales», es decir, como fenómenos inherentes al todo, no a los individuos. Esta nueva regla de justicia, que funda un orden jurídico alternativo al orden civil es, por tanto, posibilitada por la *episteme* que resulta de toda la serie de transformaciones y desbloques epistemológicos que dan lugar a la noción de vida estudiada en el bloque II de la presente investigación. Nuestro análisis de la obra de Ewald, ha buscado sacar a la luz los acontecimientos, entendidos en esa clave de codeterminación entre transformaciones epistemológicas y estrategia político-social, que consolidaron la gubernamentalidad biopolítica como paradigma efectivo de gobierno de lo social.

Si esta es la matriz epistemológica que hace posible que la categoría de «riesgo» y la tecnología de los seguros se generalicen como forma general de gobierno —a través de lo que hemos denominado «dispositivo de seguridad social»—, la explicación genealógica, sostenida por Donzelot y Procacci, añade que esa tecnología de los seguros, socializada gracias a las categorías de «riesgo profesional» y «riesgo social», es un dispositivo adaptado funcionalmente para neutralizar el conflicto social. El solidarismo es, para Donzelot, el modelo que hizo «compatibles en la sociedad el juego de las esperanzas y el de los temores relativos al Estado, [...] una vez se había vuelto imposible esperar la resolución natural de esos problemas mediante la fórmula mítica del contrato social»¹¹⁷⁶. La solidaridad, desde este enfoque, es el concepto que legitima el uso de la tecnología de los seguros, la cual, a su vez, desbloquea epistemológicamente el «principio de la responsabilidad» liberal, permitiendo así la intervención del Estado, y creando así una nueva dimensión relacional híbrida:

me gustaría tratar de demostrar cómo, en torno a esa noción, a esa técnica y a ese procedimiento, se había constituido un modo específico de organización de la sociedad, lo social, en la intersección de lo civil y lo político, mediatizando esos dos registros allí donde antes se había creído posible su articulación inmediata, creando a

tout. [...] Pour étudier le tout, comme ses parties, il faut partir du tout lui-même. Il faut prendre le tout comme un fait, le traiter, pour paraphraser Durkheim, comme une “chose”. [...] L’identité des individus n’est pas première; elle résulte d’un processus d’*individualisation*; c) les individus mènent une double existence: comme individus, avec l’illusion de leur conscience et de leur liberté, et comme parties du tout obéissant à ses lois et contribuant à son ordre», *ibid.*, p. 350.

¹¹⁷⁶ J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, op. cit., p. 53.

partir de esos dos niveles un género híbrido, cuya línea de fuerza bien podría ser la de obrar progresivamente para su común extinción...¹¹⁷⁷

Lo que hemos denominado como «dispositivo de seguridad social», así, está constituido por los siguientes elementos: el tipo de saber aparejado a la tecnología de los seguros, que objetiva estadísticamente la población a través de la categoría de «riesgo»; los mecanismos de poder que implementa para llevar a efecto su normalización del «mal social»; y, finalmente, por el discurso solidarista, que sirve como legitimación de las prácticas anteriores. Es conveniente marizar que esta legitimación difiere del papel que desempeña la ideología en el discurso marxista. Como ha indicado con acierto Julián Sauquillo, si la ideología expresa el ocultamiento de una verdad ausente en una suerte de economía de la no-verdad, la sujeción a los dispositivos biopolíticos de seguridad implica, al contrario, una economía de la verdad¹¹⁷⁸: el sujeto se constituye en cuanto tal en la sujeción a esa concepción de la justicia, a la tecnología para el reparto de la responsabilidad, y al discurso legitimador aparejado.

Desde este mismo enfoque genealógico, Donzelot discute —en un proceder del todo foucaultiano— la representación de la solidaridad como un «avance» en la historia de las ideas políticas —ligado a la sociología de Émile Durkheim, primer gran teórico del término con sus tesis doctoral *De la division sociale du travail* (1893)—:

De este modo, la teoría durkheimiana sería el fruto de la progresiva disipación de representaciones erróneas que estorbaban en el paisaje y dificultaban la percepción de lo social en tanto tal. Lo social habría estado esperando, oculto en la sombra de los prejuicios, a que la mirada del sabio finalmente viera con claridad. [...] Sin embargo, si se quieren comprender las razones que llevaron a la Tercera República a recurrir a la noción de solidaridad, más vale indudablemente analizarla como una *invención estratégica*, como la racionalización de una práctica republicana, insegura de su fundamento y su horizonte, en el debate que la oponía a las posiciones tanto conservadoras como revolucionarias. Desde este punto de vista convendría más bien hablar de lo social como una ficción eficaz, cuyo alcance explicativo, en cuanto al funcionamiento de las sociedades, solo vale en relación con esas dos ficciones que son el *individuo*, en tanto principio de inteligibilidad de la realidad social, y la *lucha de clases*, en tanto motor de la historia¹¹⁷⁹.

¹¹⁷⁷ *Idem.*. En términos de Gilles Deleuze, Donzelot nos muestra «el nacimiento del Híbrido moderno», en el que «no hay disputa ideológica, sino dos polos de una estrategia sobre la misma línea. Es ahí donde la hibridación de ambos sectores, público y privado, adquiere un valor positivo para formar lo social», G. Deleuze, «El ascenso de lo social», op. cit., pp. 219, 221.

¹¹⁷⁸ J. Sauquillo, «El discurso crítico de la modernidad: M. Foucault», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política* 6, Alianza, Madrid, 1995, p. 265.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 58.

Las dos fuerzas que se enfrentaban entonces, para cuya neutralización «lo social» es una invención estratégica —y no una etapa en una historia lineal de las ideas— eran, para Donzelot, la entente entre liberales y conservadores, por un lado, y el marxismo revolucionario, por otro¹¹⁸⁰. Esta es la clave desde la que, en realidad, hemos venido leyendo la transformación epistémica que permite el advenimiento de «lo social» a partir del reparto de la responsabilidad avalado por la tecnología de los seguros: el «bloqueo epistemológico» operado por el «principio de responsabilidad» liberal es vencido por una transformación epistemológica determinada que concretamos en la objetivación estadística de la población —física social de Quételet—. Pero, a su vez, esa transformación es catalizada por la presión ejercida por el antagonismo social. La solidaridad es, por tanto, la legitimación conceptual de este dispositivo estratégico. Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela han interpretado desde esta misma clave tanto el advenimiento del solidarismo como el papel de los «socialistas de cátedra» en la legitimación teórica del Estado social alemán¹¹⁸¹. Cabe matizar que ello no implica que el discurso solidarista adquiera un estatuto *ideológico*. Como señala con acierto Julián Sauquillo, «la ideología expresa la negación de una verdad ausente, oculta tras errores, ilusiones o representaciones-pantalla», mientras que «la genealogía del poder» analiza, históricamente, el “régimen discursivo” en el que se produce “la verdad”¹¹⁸². La función que cumple el discurso solidarista en el «dispositivo de seguridad social» no es ideológica porque, lejos de esconder la verdad, representa el discurso verdadero que es posible en el régimen de verdad que constituye ese dispositivo, con su concepción del «mal social», su distribución de la responsabilidad y su concepción de la justicia.

¹¹⁸⁰ El reformismo unilateral de la «economía social» patronal insatisfacía a ambos polos del antagonismo. Por una lado, desde la perspectiva socialista, «cada reforma es un arma que se le quita al socialismo revolucionario, cada día sin reformas es una oportunidad para él». Contemporáneamente, esas reformas contravenían el *laissez-faire* propugnado desde el liberalismo, pues suponían medidas tales como la creación de sindicatos profesionales para reforzar los lazos sociales corporativos, o la intervención del Estado en la familia, sobre todo para proteger a la infancia. Como respuesta, el solidarismo avaló una responsabilidad colectiva que justificaba la intervención estatal en el ámbito privado, sin ceder por a la colectivización de la propiedad defendida por el socialismo. Justificar esta intervención del Estado sin contradecir totalmente los postulados mínimos del liberalismo es la función del discurso solidarista. Cfr. *ibid.*, p. 59.

¹¹⁸¹ F. Álvarez-Uría, J. Varela, *Sociología, capitalismo y democracia. Génesis de la sociología en Occidente*, op. cit., pp. 175-194.

¹¹⁸² J. Sauquillo, «El discurso crítico de la modernidad: Michel Foucault», op. cit., p. 265.

En síntesis, en la emergencia del «dispositivo de seguridad social» confluye, en primer lugar, un conflicto político y social —la llamada «cuestión social», el antagonismo político entre trabajo y capital—, vehiculado por el conflicto de responsabilidades al que abocaba la racionalidad liberal. En segundo lugar, en ese campo viene a intervenir un acontecimiento epistemológico, la objetivación estadística de la población, que sirve como condición de posibilidad para la instauración de un nuevo régimen de responsabilidad, capaz de neutralizar el antedicho estado de guerra social. En efecto, a través de la comprensión estadística de la población, y gracias a la noción de «riesgo», las causas del conflicto de responsabilidades fueron consideradas como «hechos sociales» impersonales, resultantes de un sistema productivo y una organización industrial de la sociedad. Por último, de ese acontecimiento epistemológico deriva una *tecnología* de los seguros, cuya función es llevar a la práctica este tipo de objetivación de la población y atribuir a esos «riesgos sociales» un valor monetario. Todo ello produce una subjetividad trabajadora que renuncia a la protesta política por la injusticia y la desigualdad estructural, siempre sometidas a la incertidumbre y al sacrificio existencial, a cambio de la certidumbre de la indemnización, previamente determinada por la tecnología de los seguros¹¹⁸³. El solidarismo es el discurso que adquiere el estatuto de veridicidad en ese dispositivo.

La tesis doctoral de Durkheim, *De la division sociale du travail*, publicada en 1893, significó la sistematización teórica paradigmática de este reparto solidario de la responsabilidad por los males derivados de división del trabajo en las sociedades industriales. La tesis principal de Durkheim es que, frente a la ficción del contractualismo, que presupone una individualidad reflexiva autoconsciente, la sociedad debe su cohesión al vínculo al que obliga la división de tareas. En las sociedades primitivas, en las que la división del trabajo es débil, esa cohesión se concreta en una conciencia colectiva, resultado de un sistema de creencias comunes. Sin embargo, en el paso de esas formas elementales a otras más complejas, la sociedad no pierde cohesión. En efecto, la mayor división del trabajo aumenta la especificidad de las tareas y, con ella, el debilitamiento de la conciencia colectiva y la formación de conciencias

¹¹⁸³ «El obrero accidentado, enfermo o desempleado ya no pedía justicia ante los tribunales o movilizándose en la calle. Hacía valer sus derechos ante instancias administrativas que luego de examinar el fundamento de la demanda le asignaban las indemnizaciones predeterminadas. No era proclamando la injusticia de su condición como el obrero podía beneficiarse con el derecho social, sino en tanto miembro de la sociedad», J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, op. cit., p. 53

relativas a la profesión o a la clase social. Pero, al mismo tiempo, ello implica una interdependencia¹¹⁸⁴ de cada uno de sus integrantes respecto a todo el conjunto, que es a lo que Durkheim llama «solidaridad orgánica»¹¹⁸⁵. De este modo, esta «solidaridad orgánica» permite que la cohesión social no sea incompatible con la libertad individual. El individuo no es ni la base de la sociedad, como sostiene la racionalidad liberal, ni puede oponerse revolucionariamente a ella, pues el individuo «es segundo en relación con la sociedad»¹¹⁸⁶. El contrato no es la fuente de la sociedad sino su resultado, la manifestación del vínculo social formado a partir de la división social del trabajo.

De hecho, Durkheim diagnostica la ruptura violenta del vínculo social operada por el crimen, el suicidio —y, podemos añadir, la revuelta subsecuente al accidente laboral— como una pérdida de la percepción de esa solidaridad en ciertos miembros de la sociedad. Una «anomia» que entiende como un fracaso de la representación que el individuo se hacía de su lugar en la sociedad, de lo que le era dado o no esperar¹¹⁸⁷. La patología de la sociedad, la intensidad de los conflictos que experimentaba, la ruptura de los lazos sociales entre los individuos sería, pues, una cuestión de representación más que de estructura¹¹⁸⁸: el antagonismo entre trabajo y capital se debe a la ausencia de una reglamentación clara accesible al trabajador, que le permitiera saber qué es lo que cada uno podría negociar habida cuenta del estado alcanzado por la división social del trabajo. Así, en el reformismo durkheimiano, la creación de sindicatos tiene como fin restituir la percepción de la solidaridad de base, al igual que la escuela y las medidas de intervención estatal en la familia tendrían como fin la vinculación del niño y la mujer con la sociedad en su conjunto¹¹⁸⁹. Los suicidios son el resultado de la anomia, que define la desesperación que se apodera del individuo, cuyo deseo es por naturaleza ilimitado, cuando ya no sabe qué desear legítimamente y se siente, en consecuencia,

¹¹⁸⁴ Este es el factor que diferencia la lectura de Durkheim de la división del trabajo respecto del marxismo, para quien esta «división parcelaria» de las tareas impedía la formación de una conciencia común de clase que hiciera de los trabajadores un agente político efectivo.

¹¹⁸⁵ É. Durkheim, *La división social del trabajo*, op. cit., capítulo III, pp. 163-207.

¹¹⁸⁶ J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, op. cit., p. 60.

¹¹⁸⁷ El suicidio anómico, para Durkheim —uno de los cuatro tipos de suicidio, junto con el egoísta, el altruista y el fatalista— se debe a la percepción de una falta de regulación, a un debilitamiento del contexto normativo: E. Durkheim, *Le suicide*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007 [trad. esp. de L. Díaz Sánchez, *El suicidio*, Akal, Madrid, 2012 (2ª), p. 253]. De hecho, junto al egoísta, son los tipo de suicidio que Durkheim considera «patológicos», cfr. *ibid.*, p. 323.

¹¹⁸⁸ J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, op. cit., p. 63.

¹¹⁸⁹ *Idem.*

privado de todo, incluso de su propia vida¹¹⁹⁰. La política reformista avalada por la teoría sociológica de Durkheim, en consecuencia con todo lo anterior, se apoya en el conocimiento de las leyes y de la vida de la sociedad tomada como un todo. Podemos incluirla así dentro del paradigma de la gubernamentalidad que interviene en el *medio* de vida de los sujetos, a los que considera como modos de vida en constante individuación en relación con ese medio. *Gobernar, por tanto, es regular el medio y, con él, la individuación de las formas de vida.*

Donzelot evidencia que la articulación sociológica del discurso solidarista tuvo su correlato jurídico a través de la teoría de los filósofos del derecho colectivistas como Léon Duguit (1859-1928) y Maurice Hauriou (1856-1929). La vertiente jurídica era necesaria, igualmente, para justificar el intervencionismo estatal que supuso la creciente instauración de instituciones educativas, de salud, de equipamientos energéticos o de comunicaciones¹¹⁹¹. La construcción de un correlato del discurso solidarista en el plano del derecho público, permitió demostrar que ese creciente «poder administrativo», género híbrido en el que se diluía la frontera entre lo público y lo privado, contenía en sí mismo el principio que le permitía limitar su propia esfera de acción¹¹⁹². Donzelot señala que el fundamento de la solidaridad como límite jurídicamente reconocido a la intervención del Estado fue buscado tanto por Duguit como por Hauriou *en la sociología*. Tal y como comprobamos al caracterizar la fundamentación del poder patronal, una vez constatado que el régimen de responsabilidad liberal estaba en el origen del antagonismo social, la regla de justicia destinada a neutralizarlo había de tener en cuenta la desigualdad *de hecho* por encima de la igualdad *de derecho*. En términos de la teoría del derecho, este problema se concretaba en la filosofía subjetiva sobre la que se apoyaba el código vigente, para el que el fundamento último era el individuo¹¹⁹³. Desde esta fundamentación filosófica, la extensión administrativa del Estado no podía ser vista sino como una injerencia injustificada: «la filosofía subjetiva del derecho entonces en vigor impedía, pues, fundar jurídicamente el tipo de intervenciones estatales que se presenciaban efectivamente»¹¹⁹⁴.

Para cambiar esta *episteme* jurídica, Duguit trató de sustituir el primado de la soberanía. La extensión soberana del poder administrativo, fuera quien fuera el detentador

¹¹⁹⁰ É. Durkheim, *El suicidio*, op. cit., p. 123.

¹¹⁹¹ J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, op. cit., p. 64.

¹¹⁹² Ibid., p. 65.

¹¹⁹³ Ibid., p. 67.

¹¹⁹⁴ Idem..

de los poderes ejecutivo y legislativo, supondría una imposición arbitraria¹¹⁹⁵. Es en este marco problemático en el que Duguit propone su solidarismo jurídico, que en *L'État, le Droit objectif, et la Loi positive* (1901) es explícitamente reconocida como una transcripción jurídica de la tesis Durkheim en *La division sociale du travail*¹¹⁹⁶. Dado que, como había demostrado Durkheim, la sociedad está *de hecho* organizada en torno a la necesidad de la solidaridad, Duguit deducía la necesidad de hacer de esa necesidad el marco legítimo del derecho, tanto su horizonte como su límite. De una metafísica de la soberanía se pasaría, así, a una sociología de la solidaridad como regla fundamental y objetiva del derecho¹¹⁹⁷. Con ello, se buscaba legitimar la extensión de la administración estatal al ámbito privado, que no sería una manifestación del poder soberano, sino un reflejo de la interdependencia social: «el Estado no era en absoluto sujeto soberano, sino un poder cuya arbitrariedad debía reducirse en proporción al agotamiento de su ejercicio en su realización como *servicio público*»¹¹⁹⁸. La noción de «servicio público», por tanto, se convierte en el límite del poder administrativo, que refleja así la solidaridad orgánica que de hecho rige el vínculo social. Y al igual que el Estado, el individuo, en la teoría de Duguit, no puede ser considerado como un sujeto soberano: desde la óptica de la solidaridad, el individuo no es más que una función, hasta el punto de que, en su sistema, la propiedad privada sólo es legítima si desempeña un servicio público: «la clase capitalista pura tiene su papel que cumplir: reunir capitales y ponerlos a disposición de las empresas, lo que es una función social. Pero niego su derecho subjetivo de propiedad. Ratifico su deber social»¹¹⁹⁹. Antes que el derecho individual, está el derecho de la sociedad ante todo lo que pudiera atentar contra su orgánica solidaridad.

¹¹⁹⁵ Idem.

¹¹⁹⁶ L. Duguit, *L'État, le Droit objectif, et la Loi positive*, Dalloz, Paris, 2003 (10ª), p. 24. Todo el primer capítulo está consagrado a la «solidaridad social».

¹¹⁹⁷ Esta búsqueda en la sociología del fundamento para justificar el papel y los límites de la intervención del Estado se hace notar principalmente en los primeros trabajos tanto de L. Duguit como de M. Hauriou: cfr. L. Duguit, «Le droit constitutionnel et la sociologie», en *Revue Internationale de l'enseignement*, 18 (1889), pp. 484 y sigs; M. Hauriou, «Les facultés de droit et la sociologie», en *Révue générale du droit*, 17 (1893), pp. 289-295. Esta sociologización de la fuente del derecho formaba parte del espíritu de la época, como atestiguan igualmente los artículos de J. Charmont, «La socialisation du droit», y «Les sources du droit positif à l'époque actuelle», en *Révue de Métaphysique et de Morale*, 11: 3 (1903), pp. 380-405; 14: 1 (1906), pp. 117-133. Esta sociologización de la fuente de derecho supone una legitimación *a posteriori* de las prácticas de saber y de distribución de responsabilidad de lo que hemos denominado «dispositivo de seguridad social». Cfr. al respecto J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, op. cit., p. 67; F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 451.

¹¹⁹⁸ Ibid., p. 70.

¹¹⁹⁹ L. Duguit, *Le Droit social, le Droit individuel et les Transformations de l'État*, chapitre 4, citado por J. Donzelot, ibid., p. 70.

El estudio del solidarismo en Donzelot, por consiguiente, nos permite asistir a la formación del «dispositivo de seguridad social» —o, lo que es lo mismo, de «regulación social»—. Más concretamente, hemos analizado su constitución sociológica, primero, y jurídica, después. En este último caso, para Duguit, la solidaridad busca *regularizar* jurídicamente el régimen de responsabilidad y de justicia de hecho efectivo a través de la generalización de las tecnologías del riesgo y de la aseguración. El tercer advenimiento discursivo recreado por Donzelot, tras el sociológico en Durkheim y el jurídico en Duguit, es el político, que cifra en Léon Bourgeois (1851-1925), parlamentario radical y Premio Nobel de la Paz en 1920. El principio fundamental del solidarismo de Bourgeois reza que cada individuo, desde el momento mismo de su nacimiento, contrae deudas con la asociación humana¹²⁰⁰. En esta lógica —expresión de la anterioridad del todo social respecto a cada individuo— cada generación estaría usufructuando el legado de la anterior. Al heredar solidariamente esos bienes, tenemos el derecho de emplearlos, pero también el deber de mantenerlos y aumentarlos. Más allá de los contratos «libres», para Bourgeois existiría un «pseudo contrato social» que prevalece sobre todos los contratos particulares, y que fija la prioridad absoluta en el pago de esa deuda social. Este contrato solidarista reposa sobre tres postulados¹²⁰¹: en primer lugar, los hombres son interdependientes, saben que se benefician de la solidaridad orgánica y tienen interés en preservarla. En segundo lugar, y pese a la igualdad de derecho, reconocen sus desigualdades de hecho. El tercero reza que no es posible determinar *a priori* cuál va a ser el valor de la deuda y, por tanto, del reparto de la solidaridad:

En aquellos casos en los que la necesidad obliga a los hombres a ponerse de acuerdo sin que su voluntad haya tenido ocasión preliminar de discutir sobre las condiciones del asunto en el que se hace preciso intervenir, la ley que fijará las condiciones de ese acuerdo no será sino *una interpretación y una representación del acuerdo que debería haberse establecido entre ellos con carácter previo si hubiesen podido ser consultados en condiciones de libertad e igualdad*. La presunción del consentimiento que habrían dado sus voluntades en condiciones de libertad e igualdad será la fuente de derecho. El *cuasi-contrato* no es otra cosa que el contrato retroactivamente consentido [trad. mía: G. V. A.]¹²⁰².

¹²⁰⁰ Esta es la tesis que recorre el ensayo de 1896 *Solidarité. L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, Presses Universitaires du Septentrion, Paris, 1998, p. 43

¹²⁰¹ F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 368.

¹²⁰² «Là où la nécessité des choses met les hommes en rapport sans que leur volonté préalable ait pu discuter les conditions de l'arrangement à intervenir, la loi qui fixera entre eux ces conditions ne devra être qu'une interprétation et une représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être également et librement consultés: ce sera donc la présomption du consentement qui auraient donné leurs volontés égales et libres qui sera le seul fondement du droit. Le *quasi-contrat* n'est

La específica ficción del contrato solidarista reside, por tanto, en que su juridicidad no puede fijarse mediante una regla *a priori*. La regla tiene que valorar cada vez si el coste de la solidaridad es proporcional a las ventajas que se extraen de sus efectos, y en qué medida la satisfacción de los intereses del otro redunda en el interés común de los contratantes. A diferencia de las versiones clásicas del contrato social, que solo puede ser firmado una vez, el contrato de solidaridad se renueva permanentemente. No se sustenta en una regla de justicia a la que habría que conformarse indefinidamente, sino que hace de la definición de la regla de justicia el asunto mismo de la relación contractual, que por consiguiente es el objeto de una negociación permanente que se valida retroactivamente. El pseudo-contrato solidarista, por tanto, entraña un mecanismo de *regulación*. En el solidarismo, en consecuencia, la norma de justicia es inmanente a la sociedad. Es una norma móvil, variable, que cambia con las necesidades de la sociedad. La norma, así, expresaría las necesidades normativas de la sociedad. Obtendríamos el equivalente a la concepción de la norma y la «normatividad vital» estudiados en la obra de Georges Canguilhem: una norma que designa al mismo tiempo un hecho y un valor inmanente a la vida del todo social¹²⁰³.

El de la solidaridad, en suma, es un dispositivo biopolítico de seguridad o de regulación social. Se basa en el saber estadístico de la población, mediado por la categoría de «riesgo». Asume con ello una desigualdad de hecho, la de los individuos en relación al «grupo de riesgo» al que pertenecen, que es contraria a la igualdad formal del liberalismo. En base a esa objetivación, dispone una tecnología para el reparto de la responsabilidad por los «males sociales» que neutraliza un antagonismo social. Un antagonismo que, como hemos tratado de demostrar, consiste en un conflicto de responsabilidades. El vínculo definido por la noción de «solidaridad», por último, es la destilación teórica y discursiva de

autre chose que le contrat rétroactivement consenti», L. Bourgeois, *Solidarité. L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, op. cit., pp. 47-8.

¹²⁰³ Según Ewald, «la idea del derecho social tenía así consecuencias para el orden constitucional: revolucionaba la teoría de las fuentes del derecho. La ley perdía sus privilegios: ya no era la única fuente del derecho, sino solamente uno de los modos de expresión de la norma social, junto a la costumbre, la jurisprudencia y la negociación colectiva. [...] Se pasaba así de un monismo de la ley a un “pluralismo jurídico” que, en la práctica, estaba lejos de excluir la ley» [«L'idée du droit social avait ainsi des conséquences d'ordre constitutionnel: elle révolutionnait la théorie des sources de droit. La loi perdait ses privilèges: elle n'était plus la source du droit; mais seulement un des modes d'expression de la norme sociale, à côté de la coutume, de la jurisprudence ou de la négociation collective. [...] On passait ainsi d'un monisme de la loi à un “pluralisme juridique” que, pratiquement, était loin d'exclure la loi», por F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 487].

este dispositivo. Esta función de legitimación de la solidaridad respecto al juego de justicia y de verdad implantado por estas prácticas es igualmente explícito en la reflexión de Léon Bourgeois:

El reparto necesario de los riesgos y de las ventajas entre todos los miembros de la asociación no puede ser fijado de antemano. El único medio del que disponemos para resolver esta dificultad consiste en mutualizar estos riesgos y beneficios, lo que conlleva la aceptación preliminar de que, aun sin saber quién soportará el riesgo y quien se beneficiará de la ventajas, los riesgos serán soportados en común y el acceso a las diferentes ventajas estará abierto a todos [trad. mía: G. V. A.]¹²⁰⁴.

Esta «sociedad aseguradora» (*société assurantielle*)¹²⁰⁵ es la base de esa nueva forma de Estado bautizada en Francia como «Estado providencia». El Estado providencia consagra el régimen salarial y las divisiones sociales que caracterizan la sociedad industrial. El socorro, que como comprobamos a través de la referencia a *Histoire de la folie*, que había perdido su dimensión religiosa tras la Reforma, pierde ahora también su dimensión moral: la asistencia pasa a ser definitivamente una cuestión de derecho. Con el Estado social la «cuestión social» deja de ser abordada desde el punto de vista moral en beneficio del enfoque sociológico y biopolítico. Esa superación de la cuestión moral puede corroborarse en el debate en torno el progreso social. Contemporáneamente a la producción teórica y a la actividad política de Bourgeois, se discutió acerca del mérito del solidarismo como herramienta para disolver la disputa entre marxistas y liberales en relación al progreso¹²⁰⁶. Para los marxistas, la noción de «solidaridad», al impedir la toma de conciencia de clase por parte de los trabajadores, no hacía sino ralentizar el avance hacia la revolución socialista; para los liberales, la solidaridad frenaría la competencia y la iniciativa personal sobre la que, según su versión, descansa el progreso económico. En la estrategia argumentativa del solidarismo, por su parte, el progreso social implica que toda generación incurre en deuda con la sociedad cuyo legado está usufructuando. De ello se deriva la prioridad de la deuda con la sociedad en su conjunto, con independencia y por encima de cualquier derecho individual o de clase. El Estado social surge como

¹²⁰⁴ «Il y a une répartition à faire, entre tous les membres de l'association, de risques et d'avantages qui ne pe le seul moyen qui s'offre à nous de résoudre la difficulté, c'est de mutualiser ces risques et ces avantages, ce qui revient à admettre à l'avance que, sans savoir qui supportera le risque et qui bénéficiera de l'avantage, les risques seront supportés en commun et l'accès des différents avantages sociaux sera ouvert à tous», L. Bourgeois, citado por F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 370.

¹²⁰⁵ Ibid., p. 373.

¹²⁰⁶ Algunas de las discusiones de este debate, que celebró efectivamente en la Académie des Science Morales et Politiques, son recogidas en el volumen *Solidarité*, op. cit. Cfr. J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, op. cit., p. 81.

institucionalización de esta concepción solidarista de la «deuda social»: como contrapartida a su amortización mediante las atribuciones fiscales, el Estado se compromete a *prevenir* y *asegurar* a los nuevos agentes del progreso social contra los daños que ese mismo progreso genera. Desde este punto de vista, la solidaridad es el auténtico vehículo del progreso industrial, ya que implementa un mecanismo que compromete a todos en la reparación de los daños que genera. Lo que se desprende de la tesis de Bourgeois, por tanto, es que *la solidaridad* —elemento teórico de un dispositivo de regulación biopolítica—, y *no el liberalismo, es la racionalidad política que en mayor medida permite optimizar el progreso del capitalismo industrial*. Con esta tesis queremos cerrar la hipótesis que, de la mano de los trabajos de Stéphane Legrand, no ha llevado a sostener que el nacimiento de la biopolítica, que encuentra su desarrollo en lo que hemos denominado el «dispositivo de seguridad social», debe comprenderse por su función estratégica para el desarrollo del capitalismo industrial decimonónico.

Es de nuevo Ewald quien valora en términos de una «mutación epistemológica» el cambio operado por el solidarismo. En la *episteme* clásica liberal, recuerda, el derecho podía obligar a reparar el daño ocasionado en otra persona, pero no podía obligar a hacerle un bien a esa persona¹²⁰⁷. El principio biopolítico «hacer vivir, dejar morir», en efecto, no es deducido formalmente de principios jurídicos, sino de las necesidades detectadas por el saber sobre la población y sus males. El solidarismo es la expresión teórico discursiva del «dispositivo de seguridad social» que desbloquea la dificultad de deducir de la definición liberal de «libertad» la necesidad de «hacer vivir» al otro¹²⁰⁸.

IV. 2. 5. CONCLUSIÓN: NORMALIDAD Y PATOLOGÍA EN EL «DISPOSITIVO DE SEGURIDAD SOCIAL»

La teoría solidarista se cimenta sobre una concepción del «mal social» en la que se encuentran reunidas la concepción patológica del mal, la noción de accidente y, también su representación a través de la categoría de «riesgo»:

Males sociales son todos aquellos cuya causa no radica solamente en los errores personales del individuo, sino en el error o en la ignorancia de todos. Males sociales son aquellos cuyos efectos no se producen solamente sobre el individuo, sino que

¹²⁰⁷ F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 359.

¹²⁰⁸

tienen una repercusión sobre el resto de miembros de la sociedad. Males sociales son aquellos cuyas causas y efectos son más elevados, más amplios y más extensos que el mero individuo. Por consiguiente, en ellos la responsabilidad de la nación en su totalidad está constantemente comprometida [trad. mía: G. V. A.]¹²⁰⁹.

La noción de «mal social» que Bourgeois condensa en este párrafo, solo es posible tras toda la serie de transformaciones epistemológicas que venimos estudiando: un mal que no es imputable a la falta individual, puesto que se trata de un «hecho social» impersonal; una mal sin causa cuyos efectos repercuten en el todo, lo cual obliga a socializar la responsabilidad entre el conjunto de la nación. Todo ello, posible solamente en base a la objetivación estadística de la población a través de la categoría de «riesgo» y de la tecnología de los seguros cuya emergencia hemos analizado.

En los apartados precedentes, y a través de la obra de François Ewald, hemos tomado el «accidente» —fundamentalmente laboral— como matriz del «mal social» decimonónico. Hemos demostrado que esta arqueología del «dispositivo de seguridad social» sigue el mismo esquema trazado por Michel Foucault: en su caso, las prácticas de objetivación de la población, su representación a través del riesgo, y de la normalización del mal a través de su comprensión como un «hecho social» sujeto a un comportamiento regular, tenían su origen en las prácticas de medicina social. Si el dispositivo de prevención del contagio en la ciudad apestada se convertía en el modelo político disciplinario, una extensión del principio del panóptico sobre el conjunto de la ciudad, el de la viruela era el modelo de los dispositivos de seguridad. Es este último, el mal era normalizado y controlado a través del *gobierno del medio*, en lo que caracterizamos como una *autorregulación* análoga a la regulación del organismo estudiada con Canguilhem. Hemos tratado de demostrar cómo ese dispositivo de seguridad, expuesto por Foucault en la sesión del 25 de enero de 1978, está a la base de la genealogía del «dispositivo de seguridad social» cuya formación hemos estudiado a través de las obras de François Ewald y Jacques Donzelot. Contamos con el testimonio del propio Foucault, gracias al cual sabemos que Ewald realizó una exposición sobre la tecnología de los seguros en el marco del seminario

¹²⁰⁹ «Les maux sont ceux dont la cuase n'est pas seulement sur l'individu, mais à la faute ou à l'ignorance de tous. Les maux sociaux sont ceux dont les effets ne se produisent pas seulement sur l'individu, main ont autour de lui une répercussion inévitable sur tous les autres membres de la société; les maux sociaux sont ceux dont les causes et les effets son plus hauts, plus larges, plus étendus que l'individu lui-même et où, par conséquent, la responsabilité de la nation entière est constamment engagée», *ibid.*, p. 359.

paralelo a ese curso¹²¹⁰. Una referencia que hemos corroborado demostrando que, pese a que Ewald no haga una referencia explícita a las lecciones de Foucault, su genealogía de las formas de saber que permiten la normalización estadística de los accidentes laborales y, a partir de ella, la institución de un régimen que reparte socialmente la responsabilidad, responde a la normalización biopolítica analizada por Foucault. Según nuestra demostración, el solidarismo constituiría el elemento discursivo de ese «dispositivo de seguridad social» cuyo carácter social tiene un origen médico.

Queremos terminar demostrando que la relación entre la génesis del «dispositivo de seguridad social» y la matriz médica de los «dispositivos de seguridad» y «regulación» biopolítica estudiados por Foucault, no es una mera transposición por analogía. El par normal/patológico tiene un papel estructural efectivo en la teoría del «mal social» de Bourgeois —cuya reflexión es comúnmente aceptada como el desarrollo más acabado de la temática solidarista—. El modelo del «mal social» teorizado por el que fuera el primer presidente de la Sociedad de Naciones no es otro que el de la enfermedad contagiosa. Y el nombre en el que Bourgeois cifra la transformación epistemológica que permite la socialización del mal no es otro que el de Pasteur:

Gracias a él [Pasteur] se ha revelado y ha sido interiorizada por los espíritus una nueva noción de la humanidad. Gracias a él ha sido posible concebir con más precisión los vínculos que existen entre los hombres, pues es él quien ha probado de modo definitivo la interdependencia profunda que existe entre todos los vivientes, entre todos los seres. Gracias a su decisiva formulación de la teoría microbiana, ha demostrado que cada uno de nosotros depende de la inteligencia y de la moralidad de todos los demás. Es él quien nos ha permitido comprender que cada uno de nuestros organismos individuales, en virtud del ejército de innumerables organismos infinitamente pequeños que oculta, puede saltar a la carga de todos los demás organismos del mundo. Es él quien, en consecuencia, nos ha enseñado cuál es nuestro deber mutuo. Nos ha enseñado que cada uno de nosotros puede ser un foco mortal para el resto de seres vivos, por lo que, en consecuencia, es para cada uno de nosotros un deber destruir esos gérmenes mortales, no solo para asegurar nuestra propia vida, sino para garantizar la vida de los demás [trad. mía: G. V. A.]¹²¹¹.

¹²¹⁰ M. Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1976-1977)*, op. cit., p. 347. Como heos ya indicado, los seminarios realizados en paralelo a este curso corresponden a tres autores cuyas obras han constituido un apoyo fundamental para esta tesis: A.-M., Moulin, F. Delaporte y el propio F. Ewald.

¹²¹¹ «C'est grâce à lui que la notion d'humanité nouvelle a pu se révéler et a passé dans les esprits. C'est lui qui a fait concevoir plus exactement les rapports qui existent entre les hommes: c'est lui qui a prouvé d'une façon définitive l'interdépendance profonde qui existe entre tous les vivants, entre tous les êtres; c'est lui qui, en formulant d'une façon décisive la doctrine microbienne, a montré combien chacun d'entre nous dépend de l'intelligence et de la moralité de tous les autres. C'est lui qui nous a fait comprendre comment chacun de nos organismes individuels par l'innombrable armée des infiniment petits qu'il recèle monte, pour ainsi dire, à l'assaut de tous les organismes du monde, c'est lui qui, par suite, nous a appris

Para Bourgeois el descubrimiento de Pasteur tiene un sentido tanto en el plano científico como en el político. La articulación de ambos planos es la que permite la formulación de la moral positiva —*hacer vivir*— expresada por el solidarismo, que con anterioridad era bloqueada la *episteme* liberal. Tras Pasteur, el «mal social» es el otro, reside en el otro, en el prójimo que lo porta y, con él, la posibilidad de la eventualidad desgraciada. El otro porta consigo el germen de lo patológico. *El vínculo social*, como consecuencia, *se representa a través del riesgo*. Todo comportamiento, todo gesto, toda actividad del otro me conciernen¹²¹². Es por ello que Bourgeois califica el «mal social» como «riesgo mutuo»¹²¹³. Esa mutualidad del riesgo, cuya representación es posible, siguiendo a Bourgeois, tras el acontecimiento epistemológico signado por el descubrimiento de Pasteur, es la que constituye el vínculo social de la sociedad solidaria. Porque el riesgo es mutuo la responsabilidad debe socializarse en proporción.

En este marco, la caracterización individual de la virtud, propia de la *episteme* liberal, pierde definitivamente su sentido. La salud es relativa a un combate contra y con los otros. El deber solo puede ser definido socialmente. El descubrimiento científico de Pasteur, por tanto, es la condición histórica de posibilidad de la formación de la moral social positiva expresada por el solidarismo: la búsqueda de mi propio bien me obliga a perseguir el bien de los demás, *a hacer vivir a los demás*. Dado que todos somos potenciales transmisores del mal, todos estamos obligados a buscar el bien de los demás. El solidarismo, como también acertó a señalar Durkheim, no implica el desvanecimiento de la individualidad. Al contrario, «porque el otro es potencial portador del mal que amenaza a cada individuo, cada uno se ve impulsado a vigilar, corregir y velar por su enmienda, su

notre devoir mutuel. Il nous a prouvé que chacun de nous pouvait être un foyer de mort pour les autres vivants, et qu'en conséquence c'était pour nous un devoir de détruire ces germes mortels, et pour assurer notre vie propre, et pour garantir la vie de tous les autres», L. Bourgeois, *La politique de la prévoyance sociale*, Charpentier, t. II, Paris, 1914, p. 142 [disponible en el portal Gallica, Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, ftp://ftp.bnf.fr/008/N0081639_PDF_1_-1DM.pdf ; última consulta: 13 de febrero de 2013].

¹²¹² Ewald ilustra esta tesis aludiendo al drama de Jean-Paul Sartre *Huis clos* (1944) en el que escenifica la intolerable promiscuidad, la vecindad insoportable que Sarte condensa en la célebre sentencia «el infierno son los otros». Cfr. F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 361..

¹²¹³ «El riesgo es doble y es mutuo. Hay que defender al individuo sano contra los riesgos de contraer la enfermedad y a la sociedad contra los riesgos que entraña el individuo enfermo» [«Le risque est doublé et il est mutuel. Il faut défendre l'individu sain contre les risques de maladie et défendre la société contre les risques de l'individu malade»], L. Bourgeois, *La politique de la prévoyance sociale*, op. cit., pp. 75-6]- Bourgeois se refiere a la tuberculosis, que considera una enfermedad social.

higiene, su esterilización»¹²¹⁴. La salud nunca depende solamente del cuidado de sí, sino del cuidarse respecto de los demás y del cuidado de los demás¹²¹⁵.

Para Bourgeois, la matriz epidémica de esta transformación epistemológica que permite la constitución de la moral social solidarista, es la tuberculosis: «el tuberculoso, en efecto, es casi siempre víctima de un hecho social. ¿De dónde proviene la tuberculosis? Del encuentro de un germen y de un medio [interno], del contacto del bacilo con un organismo predispuesto a su desarrollo»¹²¹⁶. Esa predisposición es consecuencia del medio externo donde el organismo predispuesto habita: su lugar de nacimiento, su educación, las condiciones en las que trabaja, la insalubridad de su alojamiento¹²¹⁷. El tuberculoso es, en conclusión, un producto, un «hecho social». De ello se colige una característica adicional del «mal social»: no depende de una causa única, sino del *medio*. El combate contra el «mal social» bosquejado por Bourgeois, así, compromete a la totalidad de las circunstancias, la totalidad del tiempo y del espacio. Conciernen la integridad de la vida de los individuos desde su nacimiento hasta su muerte: es preciso proteger su formación en el seno materno, velar por su instrucción, educarlo en la necesidad de la higiene, controlar su alimentación, etc. En cuanto al espacio, para tener la oportunidad de vencerlo, es necesario transformarlo según las reglas de la higiene: condiciones de realización del trabajo; salubridad de los talleres; duración de la jornada laboral, arquitectura de cuarteles, prisiones, asilos y hospitales; urbanismo de las ciudades, etc. El bacilo está potencialmente por doquier, luego cualquier espacio está sujeto al riesgo.

Ante esta concepción del «mal social», Bourgeois recupera el vocabulario bélico que sobredetermina la epidemiología a lo largo de todo el siglo XIX, y que, como estudiamos a través de Canguilhem, es corroborado por el descubrimiento del virus y la bacteria por parte de Pasteur y de Koch, respectivamente: luchar contra el mal social es una disposición práctica similar a la de la campaña militar —«*delenda phtisis*», llega a proclamar Bourgeois remediando la célebre fórmula de Catón en su ataque a Cartago¹²¹⁸—. En esa batalla que buscaba «hacer vivir» a la población, no puede obviarse, como acierta a señalar

¹²¹⁴ F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 361. Cabe destacar los términos para nada azarosos elegidos por Ewald: «surveiller» y «corriger», que hacen explícita relación al dispositivo disciplinario de Foucault.

¹²¹⁵ De nuevo una frase extraída de *Huis clos* sintetiza esta lectura: «On ne peut se sauver seul». Ibid., p. 362.

¹²¹⁶ «Le tuberculeux, en effet, est presque toujours victime du fait social. De quoi provient la tuberculose? De la rencontre d'un germe et d'un terrain, du contact du bacille et d'un organisme», L. Bourgeois, «La tuberculose: péril national», en *La politique de la prévoyance sociale*, op. cit., p. 73.

¹²¹⁷ Idem.

¹²¹⁸ Ibid., p. 189.

Ewald, el interés por aumentar la «cantidad de vida», el «capital humano» disponible en un periodo bélico en el que el rival latente, Alemania, había dispuesto el primer gran sistema de seguros sociales estatales¹²¹⁹, lo cual aumentaba su cantidad de vida «en reserva» y, por tanto, también con ella, su peligrosidad:

Nuestra tarea ha de ser la coordinación de todos los esfuerzos para la prevención de los males sociales. Basta con que estos males tengan una repercusión social para que la sociedad tenga el deber de prevenirlos, combatirlos y sanarlos. Para ello, es necesario tomar al individuo desde su nacimiento y conducirlo paso a paso hasta el momento de su muerte. Es preciso adivinar cuáles son los riesgos que va a correr en cada estadio de su existencia, y organizar de antemano la defensa contra cada uno de ellos. De este modo no acometemos una obra de beneficencia, sino de previsión, no una acción individual, sino una empresa universal: permitimos que la raza y cada país ahorre fuerzas y dinero; preservamos el más precioso capital de la riqueza material, el capital humano y, al multiplicar la raza, ampliamos la acción de un país en el mundo, porque permitimos que cada uno de los individuos de esta raza tenga más salud, más fuerza, más inteligencia, más moralidad y más voluntad. De este modo, engrandecemos a la vez la patria, la raza y la humanidad [trad. mía: G. V. A.]¹²²⁰.

En este caso, el cálculo biopolítico de Bourgeois tiene su contexto en una economía bélica. La hipótesis que hemos defendido en esta tesis, es que ese «hacer vivir» biopolítico buscaba igualmente la formación de un «ejército de reserva», pero en el sentido de la acumulación primitiva del capital humano que es condición de posibilidad del desarrollo del capitalismo industrial. El solidarismo se revela así como una justificación discursiva del dispositivo biopolítico que permite la acumulación del capital humano necesaria para el desarrollo de la sociedad industrial. Bourgeois era consciente de que «las políticas de seguridad social no tenían un fin humanitario. Su objetivo primordial era acrecentar la potencia de los respectivos Estados. Doble motivo que explica por qué ya previamente a la

¹²¹⁹ En el discurso «L'assurance contre l'invalidité et la défense nationale», pronunciado el 9 de noviembre de 1909, y compilado en *ibid.*, pp. 324 y sigs.

¹²²⁰ «Notre tâche doit être la coordination de tous les efforts de la prévoyance contre tous les maux sociaux et il suffit que ces maux aient une répercussion sociale pour que la société ait le devoir de les prévoir, de les combattre, de les guérir. Pour cela, il faut prendre l'individu avant sa naissance, et le conduire, pas à pas, jusqu'à la mort; il faut, à chacun des stades de son existence, deviner quels sont les risques qu'il va courir et il faut, à l'avance, organiser la défense contre chacun d'eux. On fait ainsi, non pas une oeuvre de bienfaisance, mais une oeuvre de prévoyance, non pas une oeuvre individuelle, mais une oeuvre universelle; on fait, pour la race et pour le pays, une économie de forces d'argent; on sauve, ce qui est plus précieux que tous les capitaux de la richesse matérielle, on sauve le capital humain; en multipliant la race, on agrandit l'action de son pays dans le monde, puisqu'on donne à chacun des individus de cette race, plus de santé, plus de force, plus d'intelligence, plus de moralité, plus de volonté. Ainsi, on grandit à la fois la patrie, la race, l'humanité», en L. Bourgeois, «La mutualité», *La politique de la prévoyance sociale*, Charpentier, t. I, Paris, 1914, p. 178.

guerra de 1914 las políticas de seguridad social se inscribían emblemáticamente en los programas de defensa nacional y de seguridad internacional»¹²²¹. Si el solidarismo es un humanismo, por consiguiente, no se debe que su doctrina busque la consecución de un sistema de valores acorde a la humana naturaleza o condición, sino a que se cimenta en una totalización del saber y del gobierno del ser humano como ser social:

Contra todos los posibles males la única medida posible radica en la coordinación de todas las previsiones. Las reglas de esta coordinación nos vendrán dadas por el conocimiento científico, a través de la observación del ser humano en todas las condiciones y riesgos de su desarrollo: en su alimentación, su vestido, el cuidado de su limpieza, su vivienda, su trabajo, y el conjunto de elementos que conforman su medio. Tanto en el tiempo como en el espacio, es preciso considerar la integridad de la vida del ser humano [trad. mía: G. V. A.]¹²²².

El solidarismo, por tanto, se basa en un saber-poder que no renuncia a ningún ápice de la vida de los individuos ni de la población en su conjunto. Como señala con acierto Ewald, *el solidarismo es una doctrina que instituye la higiene pública como modelo de su política*¹²²³. Vendría así a confirmarse la matriz médica del orden social contemporáneo defendida por la genealogía de Foucault, que hemos aplicado al nacimiento del «dispositivo de seguridad social» a través de los trabajos de Ewald y Donzelot. Este «dispositivo de seguridad social» que, a través de estas fuentes, hemos tratado de recomponer, cristaliza en el Estado social. En términos de Ewald, dicha forma de organización estatal del «dispositivo de seguridad social» es el sueño cumplido del biopoder:

El Estado providencia es el sueño cumplido del «biopoder». El Estado providencia es un Estado cuyo objetivo no es tanto la protección de la libertad de cada uno contra las agresiones que pueden venir de los demás, como tomar a su cargo el modo en que cada uno gestiona su vida. Su palabra clave es *prevención*. La vida de cada uno es un factor de riesgo para los demás. No podemos no dañar a los otros. Por ello, el papel del Estado es hacer que cada uno se gobierne del modo más profiláctico como sea

¹²²¹ «Les politiques de sécurité sociale n'avaient pas que des buts humanitaires; elles avaient aussi comme objectifs d'accroître la puissance respective des États. Double raison pour quoi, dès avant la guerre de 1914, les politiques d'assurance sociale s'inscrivaient d'emblée dans les programmes de défense nationale et de sécurité internationale», F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 397.

¹²²² «Ce qu'il faut, c'est contre tous les maux possibles la coordination de toutes les prévoyances, et les règles de cette coordination nous seront données par la science elle-même, observant l'être humain dans toutes les conditions et dans tous les risques de son développement: dans son alimentation, son habillement, dans l'ensemble de son milieu. Et dans le temps comme dans l'espace, c'est l'ensemble de la vie de l'être humain qu'il s'agit de considérer», L. Bourgeois, *La politique de la prévoyance sociale*, t I., p. 32.

¹²²³ F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 363.

posible. A través de las instituciones y de los seguros sociales, el Estado podrá gestionar la vida de la población a fin de preservarla contra sí misma y de permitir la realización de las posibilidades sobre las que recela [trad. mía: G. V. A.]¹²²⁴.

El Estado providencia disciplina a sus sujetos para que gobiernen sus vidas de modo profiláctico —anatomopolítica del cuerpo humano—, y gobierna la población a fin de preservar su capacidad de autorregulación, su normalidad —dispositivos de regulación reguladores: una biopolítica de la población—. Juego de transformaciones epistemológicas que funcionan como condición histórica de posibilidad de prácticas de saber-poder «sobredeterminadas funcioalmente» y «completadas estratégicamente» por las relaciones de poder en juego. El Estado social *acontece* de este modo. El nacimiento de la noción de vida y, con él, la posibilidad de la biopolítica, es la condición histórica de posibilidad del tipo de poder que pone en juego:

El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima. Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. [...] Si se puede denominar «biohistoria» a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de «biopolítica» para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana¹²²⁵.

La vida que es pensada en lo político es representada a través de la categoría de «riesgo». Es la vida filtrada por las prácticas de medicina social epidemiológica, primero; por las prácticas microbiológicas, ya avanzado el siglo XIX. Representación, esta última, determinada por un imaginario bélico que permanece constante a la hora de representar el mal patológico. Esa vida que es controlada y regulada, no es concebida como vida sana; al

¹²²⁴ «L'État providence accomplit le rêve du "bio-pouvoir". L'État providence est un État qui ne vise plus tant à protéger la liberté de chacun contre les agressions qu'elle peut subir des autres qu'à prendre en charge la manière même dont l'individu gère sa vie. Son maître mot est la *prévention*. La vie de chacun est facteur de risque pour les autres. On ne peut pas ne pas nuire aux autres. Précisément, il revient à l'État de faire que chacun se conduise de la façon la plus prophylactique. Par le biais d'institutions comme les assurances sociales, l'État va pouvoir gérer la vie de la population en tant que telle, afin de mieux la préserver contre elle-même et de lui permettre la réalisation des potentialités qu'elle recèle», *ibid.*, p. 375.

¹²²⁵ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, op. cit., p. 151.

contrario, la vida entregada a las mallas del saber-poder es consubstancial a lo patológico. «Riesgo» es la categoría mediante la cual representamos la vida y, en función de ella, mediante la que erigimos un régimen que socializa la responsabilidad y asegura la indemnización. El «dispositivo de seguridad social» es la estrategia regularizadora mediante la cual lo patológico, el mal intestino, es superado, asumido, normalizado por el organismo social. El orden biopolítico contemporáneo se constituye como normalización del mal, que, llevado a su antagonismo, amenazaba con la crisis de la revolución. «Lo social», en suma, no nace de la decisión contractual de individuos de racionalidad autónoma e independiente. «Lo social» es la destilación de las prácticas que optimizan la prevención, que garantizan la seguridad ante el mal que, precisamente, es inherente al ser social. Frente a los *governmentality studies*, esta demostración nos permite sostener que la gubernamentalidad biopolítica no da tanto pábulo para la práctica de gobierno neoliberal como para el nacimiento del Estado social. Un modelo de Estado en cuyo núcleo anida la dialéctica entre lo normal y lo patológico.

CONCLUSIONES

1.

El tratamiento de la cuestión de la normalidad y la patología en los trabajos de Georges Canguilhem y Michel Foucault dista de ser equivalente. Canguilhem defiende una concepción cualitativa y experiencial de lo patológico a partir del vitalismo organicista que comparte con Kurt Goldstein, y que reivindica en oposición a la concepción positivista. Desde este punto de vista, ante lo patológico el organismo se ve requerido a una respuesta normativa que le redefine en su totalidad. Con ello, Canguilhem trata de refutar la concepción de lo patológico como un exceso o un defecto respecto a un umbral de normalidad. El estado enfermo es aquel en el que la creatividad normativa del organismo degenera y es incapaz de dar respuesta regulatoria a la relación entre «medio interno» y «medio externo».

Esta tesis, defendida en el *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* de 1943, implica un vitalismo extremo que es del todo ajeno al pensamiento de Foucault. A través de la comparación de la distinta recepción de la obra de Goldstein en Canguilhem y Merleau-Ponty, evidenciamos que el primero buscó una reducción del fundamento de toda experiencia a la vitalidad orgánica, devaluando el estatuto diferenciado de la conciencia. La experiencia de lo patológico, para Canguilhem, es patrimonio exclusivo del viviente enfermo, ante el cual la fisiología, lejos de juzgar el estado del viviente de acuerdo a un patrón de normalidad, debe limitarse a escuchar. Como consecuencia, Canguilhem entiende la medicina como un arte del gobierno de la enfermedad para el cual no hay una instrucción preestablecida, basada en la fijación de un criterio de normalidad común a todos los vivientes. Todo ello presupone una autonomía normativa del viviente y de su creatividad para individuarse.

No en vano, las *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*, publicadas veinte años más tarde, defienden la autonomía del viviente incluso en condiciones de férrea normalización social. La premisa de Canguilhem es una consideración de los «hechos sociales» como cosas, siguiendo al pie de la letra la indicación de Émile Durkheim en *Les règles de la méthode sociologique*. De ello

deduce que la normalización social, al imponer sus normas heterónomamente, sin considerar la normatividad que emana del viviente, sería una productora de estados patológicos. No obstante, en los artículos de 1946-1947 *Machine et organisme*, *Le vivant et son milieu* y *Milieu et normes de l'homme au travail* —dedicado al comentario de la obra de Georges Philippe Friedmann *Problèmes humains du machinisme industriel* (1946)—, esa autonomía de la normatividad vital le autoriza para defender la resistencia del organismo a la alienación a la que le somete la máquina. Como señala Yves Schwartz, para Canguilhem siempre hay una autonomía del viviente, incluso en las consideraciones más severas de sometimiento a una norma alienante.

La relación de la normalización social y el sujeto en Foucault contradice esta tesis. La normalización social *produce* al sujeto en su verdad. Como consecuencia, la resistencia que permite pensar la autonomía del organismo según Canguilhem, es imposible desde el punto de vista de la relación de las normas y la subjetivación (*assujettissement*) en Foucault. Ya en la relación médica, como señalamos con Pierre Macherey¹²²⁶, el paciente se constituye como sujeto en el acto de decir su verdad al médico. El sujeto enfermo adquiere su sentido en el triángulo que forma con el médico y la institución clínica. Del mismo modo ocurre en la sujeción a la normación disciplinaria. Como mostramos, el modo en que Canguilhem aborda la normalización social puede ser considerado un precedente de la genealogía foucaultiana de las ciencias humanas. La tesis de Foucault sobre el peritaje médico legal como un «racismo interno» que gradúa a los individuos según su adecuación a la norma, es análoga a la defendida por Canguilhem en sus ensayos críticos con las ciencias sociales, entre los que destacamos *¿Qu'est-ce que c'est la psychologie?* (1956). Igualmente, los análisis de los años cuarenta antes citados sobre la ritmificación de la conducta propuesta por el sistema taylorista, pueden ser considerados como un preludio de la minuciosa disección de la «anatomopolítica de los cuerpos» en la que Foucault trabajó tres décadas más tarde. No en vano, en la lección del 15 de enero de 1975, correspondiente al curso *Les anormaux*, Foucault remite directamente a la crítica de Canguilhem a la noción de normalización, expuesta en las *Nouvelles réflexions*, como fuente de su versión de la norma disciplinaria. Como Canguilhem, Foucault entenderá el efecto de la norma como un «enderezamiento» o «encauzamiento» (*dressage*), como una adaptación a la

¹²²⁶ P. Macherey, «De Canguilhem à Canguilhem en passant para Foucault», op. cit., p. 104.

rectitud¹²²⁷. Pese a la deuda de Foucault respecto a la crítica a la normalización social en Canguilhem, la relación el sujeto y la norma en ambos es contradictoria: para una la vida está siempre en disposición de reconfigurarse normativamente, para el otro el sujeto se constituye como tal en el cumplimiento e incorporación de las normas.

Pese a ello, hemos tratado de rastrear todos aquellos textos en los que la vida fuera presentada por Foucault como factor de resistencia al poder de las normas sociales. En *Est-il inutile de se soulever?* (1979), la irreductibilidad de la sublevación se debe a que el individuo que se rebela pone en riesgo su propia vida. Corroboramos esta lectura con Judith Butler, quien ha incidido en que este poner en riesgo la vida, es el margen de corrección que justifica la necesidad del encauzamiento disciplinario¹²²⁸. Ello nos llevó a concluir que la concepción foucaultiana de la biopolítica es una forma de completar su hipótesis acerca de un «poder sin afuera»: si la vida resultaba ser el límite del poder, la biopolítica hizo del «hacer vivir» el nuevo objetivo específico del poder.

De modo análogo, el papel de Canguilhem en la elaboración de la temática biopolítica no es directo. La crítica al positivismo médico, que fija un umbral experimental objetivo para discernir entre normalidad y patología, así como la crítica a la normalización conductual por parte de la psicología, adelantan algunos de los aspectos tratados por Foucault en sus escritos sobre la medicina social. Canguilhem, no obstante, no hace de las prácticas su objeto de análisis, como Foucault, sino que se fija en la formación de conceptos y en los «campos epistemológicos» que los posibilitan. De hecho, es precisamente el texto sobre la función epistemológica designada mediante el concepto de «medio» en relación a la representación de la vida, el que ejerce un papel fundamental en la concepción de la temática biopolítica. En su edición del curso *Il faut défendre la société*, François Ewald y Alessandro Fontana señalan la importancia del texto *Le vivant et son milieu* para la definición del tipo de actuación que ejerce la normalización biopolítica¹²²⁹. La aplicación al ámbito social del mismo concepto de «medio ambiente», que la biología emergente a finales del siglo XVIII y principios del XIX tomaron prestada de la física newtoniana para explicar la acción a distancia de los cuerpos, es fundamental para la concepción de una causalidad social tanto de las

¹²²⁷ M. Foucault, *Los anormales. Curso del Collège de France, 1974-1975*, op. cit., p. 54.

¹²²⁸ J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, op. cit., p. 40.

¹²²⁹ M. Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 34.

enfermedades epidémicas como de la pobreza. La génesis del concepto de biopolítica en Foucault, no en vano, radica en su estudio sobre las prácticas higienistas de saber y de control de la población, en las que Fernando Álvarez Uría y Julia Varela han cifrado igualmente el nacimiento del saber sociológico. La biopolítica es concebida para designar el gobierno de la población mediante la intervención de esas variables medioambientales.

Más importante aun para confirmar el papel de Canguilhem en el alumbramiento de la temática biopolítica es constatar que en *Il faut défendre la société*, Foucault designa a ese tipo de gobierno como una «biorregulación de la población»¹²³⁰. Para Canguilhem, la regulación del «medio externo» a partir de la normatividad del «medio interno» —función que equiparamos a la «asimilación» en Nietzsche y la «centración» según Goldstein—, era la función orgánica por excelencia, definitoria de la actividad vital¹²³¹. No queremos concluir con ello que Foucault transpone directamente el modelo de la regulación orgánica al plano social. En rigor, no se trata de una mera aplicación de lo que sería una postrera manifestación de la metáfora organicista. Foucault toma de Canguilhem la importancia de la noción de «medio» como condición de posibilidad de las prácticas de saber y de control sobre la población emergidas a lo largo del siglo XIX, fundamentalmente como respuestas a la pauperización y las oleadas epidémicas. Con Bachelard, proponemos que el uso de la noción de «biorregulación» es la «síntesis psicológica» a la que conduce el concepto de «medio». Esta es, según el autor de *La formation de l'esprit scientifique*, la labor del epistemólogo: «captar los conceptos científicos en efectivas síntesis psicológicas; vale decir, en síntesis psicológicas progresivas, estableciendo, respecto de cada noción, una escala de conceptos, mostrando cómo un concepto produce otro, cómo se vincula a otro»¹²³².

Creemos que estamos autorizados, así, para afirmar que hemos realizado una suerte de «epistemología de la biopolítica», de la que podemos concluir que los conceptos traídos por Canguilhem al orden del discurso de la filosofía francesa contemporánea, a través de sus investigaciones sobre las ciencias de la vida decimonónicas, han sido condición de posibilidad de la concepción de la temática biopolítica en Foucault.

¹²³⁰ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p. 214

¹²³¹ G. Canguilhem, «Régulation», en *Encyclopedia Universalis*, op. cit., t. 19, p. 713.

¹²³² G. Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, op. cit., p. 20.

2.

Con ello, podemos dar por corroborado uno de los aspectos de nuestra hipótesis de partida, que proponía hacer una genealogía de lo biopolítico a través de la reflexión de Canguilhem sobre la normalidad y la patología. Empero, nuestra consideración de «lo biopolítico» buscaba hacer referencia a un segundo aspecto: no solo trabajar cómo se formó esa temática en el ámbito de la filosofía francesa contemporánea vertebrado por estos dos autores, sino también contribuir a caracterizar el nacimiento de esta forma de entender el poder y el gobierno que Foucault fue el primero en estudiar. Nuestra contribución en este segundo aspecto ha sido la inclusión en la genealogía de la biopolítica de la variable de las relaciones de producción, cuya principalidad en la obra de Foucault es relevada a un segundo plano. Nos servimos para ello de la recuperación del curso *La société punitive* en la obra de Stéphane Légrand *Foucault et les normes*, que hemos interpretado en la clave de los trabajos de Yann Moulier-Boutang: la génesis de la sociedad disciplinaria abordada por Foucault durante el primer lustro de la década de los setenta cumple, según el curso de 1973, la función de fomentar la «acumulación primitiva de la fuerza de trabajo»¹²³³. El tránsito a la «biorregulación» de la circulación entre el exterior y el interior del medio urbano, a cuyo estudio por parte de Foucault añadimos la contribución de Richard Sennett en *Flesh and Stone*, habría sido una respuesta al problema que para esta acumulación de la fuerza de trabajo suponía la liberalización *de iure* del mercado laboral. Los «dispositivos de seguridad» o de «regulación», por consiguiente, habrán supuesto la tecnología que permitió optimizar la doble y contradictoria necesidad de permitir la circulación de personas y de acumular, asentar y disciplinar la fuerza de trabajo.

Esta inserción de la genealogía del biopoder en el marco de sentido que brinda la emergencia del capitalismo industrial, ha sido posible gracias a la toma en consideración de las alusiones de Foucault a la patologización del vagabundeo y la mendicidad a finales del siglo XVIII y principios del XIX —algunas de las cuales Foucault comparte con el trabajo de Robert Castel—. De ahí que nos hayamos aventurado a añadir a los procesos de patologización del anormal en defensa del orden

¹²³³ Y. Moulier-Boutang, *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, op. cit., p. 11-15, 44 y sigs.

social, aquellos que patologizan al *desempleado* —III. 2. 2. 2—. Con este consciente anacronismo, hemos querido evidenciar que lo que motiva estos procesos de medicalización de la sociedad es la necesidad de combatir el escamoteo del trabajo, la fuga —por decirlo, de nuevo, con Moulier-Boutang— de la fuerza de trabajo de las relaciones de producción. Como ha evidenciado Castel, la universalización del asalariado, hoy en día una utopía desde el punto de vista del trabajador, en los albores del capitalismo industrial lo fue de los propietarios de los medios de producción.

La interpretación de Legrand nos autoriza a sostener que este marco de sentido estuvo en la génesis de la genealogía foucaultiana del biopoder, pese a su menor importancia en las obras publicadas. Particularmente, hemos hecho notar que en *Surveiller et punir* —la obra de 1975 destinada a publicar los resultados de los cursos del primer lustro de los años setenta, entre los cuales el mentado *La société punitive*—, relativiza la inserción del dispositivo disciplinario en la formación del capitalismo industrial. Empero, en este punto, nuestro interés no se ha limitado, como en la conclusión anterior, a dar cuenta de la génesis de la temática biopolítica en la reflexión de Foucault. Hemos tratado de evaluar la fecundidad de esta hipótesis, que supone una cierta instrumentalización de la «caja de herramientas» que tan célebremente Foucault legó a sus intérpretes. Nuestro diagnóstico ha sido que la línea de investigación que en mayor medida continúa la interpretación de la genealogía de la biopolítica en clave de las relaciones de producción en el capitalismo decimonónico, es la acometida por François Ewald y Jacques Donzelot. En la obra de Foucault existe un vacío: de la acumulación disciplinaria de la fuerza de trabajo y del establecimiento de una serie de dispositivos regulatorios ejemplificados en las reformas urbanísticas, en la economía fisiocrática y en las campañas de vacunación, se salta —con el curso de 1978-1979, *Naissance de la biopolitique*— al desarrollo de la teoría del liberalismo económico, entrando ya en el siglo XX. Tanto *L'État providence* como *L'invention du social*, en cambio, proponen una genealogía de la biorregulación como respuesta al problema político-social generado por la acumulación de la fuerza de trabajo depauperada en las ciudades industriales decimonónicas. Esta confrontación de los «dispositivos de seguridad» biopolíticos con la llamada «cuestión social» no es directamente afrontada por los cursos de Foucault.

La conclusión que hemos extraído del estudio de esta línea de investigación debe de suponer la segunda gran apuesta de esta tesis. Contra los *governmentality studies* que,

fijándose fundamentalmente en *Naissance de la biopolitique*, han vinculado la biopolítica con la gubernamentalidad neoliberal; y contra la identificación de la biopolítica con la modernidad política, establecida por los desarrollos de la temática en la filosofía italiana; hemos argumentado que lo que Foucault denomina «dispositivos de seguridad» es el la condición de posibilidad del nacimiento del Estado social. A través de Ewald hemos constatado cómo el «riesgo» se convierte en la categoría que permite la objetivación de los males sociales como «hechos» impersonales, productos inevitables y necesarios de la división social del trabajo en el capitalismo industrial. Ello, a su vez, se demostró posible gracias a la objetivación estadística de la población ligada a las prácticas higienistas¹²³⁴ y avalada por la obra de Quételet, en cuya importancia Ewald repara a través de Canguilhem. A partir de ello, los seguros se erigieron en la tecnología que permite un reparto colectivo de la responsabilidad, y que sustituye la reclamación de justicia estructural por una acepción compensatoria o reparatoria de la justicia. Con Donzelot, hemos argumentado que en ese reparto de la responsabilidad nace la idea de «lo social», cuya finalidad estratégica es neutralizar el antagonismo de clases que engendraba el reparto liberal de la responsabilidad. Demostramos que el ideario de la «solidaridad» sirve así como correlato teórico discursivo de esa tecnología biopolítica que neutraliza el conflicto socializando la responsabilidad de reparar los daños sociales. «Mal social» cuyo paradigma, todavía en solidarismo de Léon Bourgeois, ya en el umbral del siglo XX, venía dado por la amenaza de la extensión social de la enfermedad

Bautizamos como «dispositivo de seguridad social» al resultado de esta genealogía, para dar cuenta de que a los «dispositivos de seguridad» estudiados por Foucault, se añade posteriormente la referencia a la «cuestión social» o a la «invención de lo social», por decirlo de nuevo con Donzelot. Por motivos de concisión y de ajuste a nuestra hipótesis de investigación, hemos dejado al margen la estatalización de este dispositivo. Pese a ello, nuestro recorrido nos permite concluir que la genealogía de la biopolítica, antes que el neoliberalismo o la modernidad como entidad unívoca, permite explicar el nacimiento de los saberes, prácticas y teorías que están en el origen de los Estados sociales contemporáneos.

Esta genealogía permite así matizar la validez tanto de las legitimaciones retrospectivas del Estado social realizadas por las teorías de la justicia contemporáneas,

¹²³⁴ F. Vázquez, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, op. cit., 193-199.

como de las narraciones históricas que atribuyen el nacimiento de las garantías sociales a las conquistas de la lucha de los trabajadores. Es cierto que, al reconocer que la lucha de poder a la que este dispositivo da respuesta es el antagonismo de clase derivado de la división social del trabajo en el capitalismo industrial, estamos aceptando que el potencial político de la pobreza está en el origen de estas transformaciones. Sin embargo, frente al enfoque histórico que personifica en las clases sociales los agentes históricos, el enfoque asumido nos ha permitido poner el acento en las transformaciones epistémicas —fundamentalmente, la concepción estadística de la población y su categorización a través del «riesgo»— y en su papel como condición de posibilidad de las prácticas políticas que las utilizaron estratégicamente.

A partir de esta metodología, hemos colegido que el liberalismo, ideología a la que ha sido vinculada la biopolítica¹²³⁵, fue en realidad refutado por «bloquear» la representación de una «causalidad social» de los males sociales —las epidemias y el pauperismo— que permitiera diluir la imputación recíproca de responsabilidad entre las clases enfrentadas. Con Ewald y Donzelot, comprobamos que esa refutación corrió primeramente a cargo de las prácticas de «economía social» propuestas por un muy pastoral «poder patronal». La ulterior socialización de la responsabilidad posibilitada por una biopolítica de la población, en consecuencia, fue la solución que permitió neutralizar el conflicto social manteniendo invariables las relaciones de producción. Dicho de otro modo, la genealogía de la biopolítica nos permite concluir que el nacimiento de una responsabilidad social solidaria fue la solución que permitió garantizar las condiciones de realización del capitalismo industrial.

En síntesis, esta conclusión nos permite defender que la investigación sobre la biopolítica tiene en la genealogía del «dispositivo de seguridad social» su horizonte de estudio privilegiado. Ello permitiría que la biopolítica, que ha sido tradicionalmente vinculada al paradigma liberal, fuera estudiada como condición de posibilidad de la

¹²³⁵ Como bien señala Stéphane Legrand, la relación de la biopolítica con el liberalismo se debe al segundo de los sentidos con los que Foucault emplea la noción de «regulación»: si el primero remite a la relación del organismo como el medio, el segundo implica la capacidad para hacer concurrir el conjunto de los elementos internos para la producción de un equilibrio, como estudiamos a través de los tres ejemplos propuestos por Foucault en la lección del 25 de enero de 1978. Cfr. S. Legrand, *Le Principe Sécurité*, op. cit., pp. 214-5. La autorregulación orgánica es así un modelo, una metáfora orgánica aplicada al funcionamiento liberal de la sociedad. A través de las investigaciones de Ewald y Donzelot, hemos tratado de refutar esta mera aplicación metafórica atendiendo a las transformaciones epistémicas efectivamente acontecidas y a las prácticas a las que dieron lugar. Desde este enfoque, hemos comprobado que el liberalismo fue refutado, precisamente, por bloquear el tipo de regulación implementado por los dispositivos de seguridad biopolíticos.

relación entre el capitalismo y las formas estatales contemporáneas. El estudio de las genealogías del «dispositivo de seguridad social» francés, que hemos abordado en las obras de Ewald, Donzelot o Hartzfeld, debe servir como modelo para trabajos análogos en otros contextos nacionales. Aunque con una hipótesis más amplia, no exclusivamente atinente a la genealogía del Estado social, los trabajos de Fernando Álvarez-Uriá, Francisco Vázquez García y, más recientemente, de Salvador Cayuela Sánchez, han iniciado esta senda en el contexto español¹²³⁶.

En suma, concluimos que el análisis filosófico de la biopolítica atañe de modo prioritario al gobierno de «lo social». Reivindicamos por tanto una filosofía *de lo social*, en detrimento del acento puesto en el pensamiento de «lo político» por parte de los estudios de filosofía en ámbito italiano, deudores de la tradición originalmente ligada al Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique inaugurado en 1980 por Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy. Aunque fructífera, la conjunción de esa línea de pensamiento con la temática biopolítica, que ha cristalizado en autores como Roberto Esposito, se aleja de la genealogía de «lo social» a la que da pábulo el análisis foucaultiano de los «dispositivos de seguridad» o de «biorregulación», que es la línea de estudios que hemos querido recuperar a través de esta investigación.

3.

Esta segunda conclusión nos lleva a una última consideración en relación al alcance y sentido que atribuimos a la metodología foucaultiana. A través de este recorrido, hemos defendido que la genealogía foucaultiana no es incompatible con la inserción de los acontecimientos en marcos de sentido más amplios, en este caso el que brinda el desarrollo de las sociedades capitalistas durante el siglo XIX. Hemos tomado en consideración la formación y transformaciones de las positividades o *epistemes* políticas, como la que se produce con el advenimiento del saber estadístico de la

¹²³⁶ Restaría un análisis biopolítico de la fundación del Estado de Bienestar en la España democrática, que diera continuidad a las genealogías de las formas primitivas de economía social —trabajadas por F. Álvarez Uriá, «Los visitantes del pobre. Caridad, economía social y asistencia en la España del siglo XIX», en AA. VV., *Cuatro siglos de acción social. De la Beneficencia al Bienestar Social*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Siglo XXI, Madrid,, pp. 117-146; así como F. Vázquez, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, op. cit., pp. 201-222— y de las instituciones franquistas de seguridad social —analizadas por Salvador Cayuela en *La biopolítica en la España franquista*, op. cit., fundamentalmente pp. 315-400—. Sostenemos que esta perspectiva podría arrojar fructíferos resultados para el diagnóstico de la descomposición actual de esta concepción social del Estado.

población. Una vez advenidas, estas transformaciones adquieren un sentido y una función estratégicas en el marco de las luchas de poder históricas, como explica Foucault en *Le jeu de Michel Foucault*, la entrevista de 1978 en la que resume su comprensión de la dinámica del dispositivo. Es aquí donde las transformaciones epistémicas adquieren un sentido histórico de mayor alcance. Ello no implica subsumir la arqueología y la genealogía en un macrorrelato histórico, ni ceder el protagonismo a sujetos históricos preconstituidos —no en vano, durante todo este escrito hemos forzado el uso de las voces pasivas al referirnos a los acontecimientos epistemológicos, para explicitar así su sentido impersonal—. Significa más bien reconocer que el sentido de las transformaciones epistémicas viene dado por su aprovechamiento estratégico en el marco de relaciones de poder. Y significa aceptar que ciertas relaciones de poder prevalecen sobre otras en periodos históricos acotables.

Defendemos que la biopolítica hace referencia a la serie de saberes y prácticas que, con un origen identificable en cuestiones médico sociales, sirvió para garantizar las condiciones de realización del capitalismo industrial. No cedemos con ello a un enfoque marxista, porque relativizamos el papel agente de las clases sociales al condicionarlo a las transformaciones epistemológicas pasivas e impersonales. Tampoco cedemos a una identificación de la genealogía de los discursos con la crítica de la ideología, porque si esta última esconde la verdad a través de una «falsa conciencia», desde el enfoque foucaultiano el discurso hegemónico produce la verdad de sus sujetos. Pero sí creemos que la biopolítica permite revelar genealógicamente la serie de prácticas y saberes que dispusieron *las condiciones de realización* del capitalismo industrial. Concluir, así, que el sentido histórico del discurso acerca de una solidaridad social es el de garantizar esas condiciones de realización del capitalismo, entraña una revisión genealógica algunos postulados de la historia contemporánea que remite en último término a las relaciones de producción como marco de sentido. Concluimos, en definitiva, que la metodología genealógica no es incompatible con esta línea de problematización, hacia la que defendemos que debe tender la investigación sobre la cuestión biopolítica.

CONCLUSIONI

1.

Il trattamento della questione della normalità e della patologia nelle opere di Georges Canguilhem e di Michel Foucault non è per nulla equivalente. Canguilhem difende una concezione qualitativa ed esperienziale del patologico partendo dal vitalismo organicista che condivide con Kurt Goldstein e che rivendica in opposizione alla concezione positivista. Da questo punto di vista, di fronte al patologico, l'organismo si vede obbligato a dare una risposta normativa che lo ridefinisce nella sua totalità. In questo modo, Canguilhem cerca di refutare la concezione del patologico intesa come un eccesso o un difetto rispetto alla soglia di normalità. Lo stato di malattia è quello in cui la creatività normativa dell'organismo degenera ed è incapace di dare una risposta regolatrice al rapporto fra «mezzo interno» e «mezzo esterno».

Questa tesi, difesa nell'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* del 1943, implica un vitalismo estremo che è del tutto estraneo al pensiero di Foucault. Attraverso la comparazione del diverso accoglimento dell'opera di Goldstein in Canguilhem e in Merleau-Ponty, evidenziamo che il primo cercò una riduzione del fondamento di tutte le esperienze alla vitalità organica, svalutando lo statuto differenziato della coscienza. L'esperienza del patologico, per Canguilhem, è patrimonio esclusivo del vivente malato, di fronte al quale la fisiologia, invece di giudicare lo stato del vivente in base ad un modello di normalità, deve limitarsi ad ascoltare. Di conseguenza, Canguilhem considera la medicina come arte del governo della malattia, per il quale non esistono istruzioni prestabilite basate sulla definizione di un criterio di normalità comune a tutti i viventi. Tutto ciò presuppone un'autonomia normativa del vivente e della sua creatività per individuarsi.

Non invano, le *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*, pubblicate vent'anni più tardi, difendono l'autonomia del vivente anche in condizioni di ferrea normalizzazione sociale. La premessa di Canguilhem è la considerazione dei «fatti sociali» come cose, seguendo fedelmente le indicazioni di Émile Durkheim in *Les règles de la méthode sociologique*. Da questo deduce che la normalizzazione sociale, imponendo le proprie norme in maniera eteronoma, senza tener conto della normatività

che emana dal vivente, sarebbe produttrice di stati patologici. Tuttavia, negli articoli del 1946-1947 *Machine et organisme*, *Le vivant et son milieu* e *Milieu et normes de l'homme au travail* —dedicato al commento dell'opera di Georges Philippe Friedmann *Problèmes humains du machinisme industriel* (1946)—, tale autonomia della normatività vitale lo autorizza a difendere la resistenza dell'organismo all'alienazione alla quale lo sottopone la macchina. Come osserva Yves Schwartz, per Canguilhem l'autonomia del vivente esiste sempre, anche nelle condizioni più severe di assoggettamento ad una norma alienante.

Il rapporto fra la normalizzazione sociale e il soggetto in Foucault contraddice questa tesi. La normalizzazione sociale *produce* il soggetto nella sua verità. Di conseguenza, la resistenza che consente di pensare l'autonomia dell'organismo secondo Canguilhem, è impossibile dal punto di vista del rapporto fra le norme e la soggettivazione (*assujettissement*) in Foucault. Già nel rapporto medico, come abbiamo indicato per Macherey¹²³⁷, il paziente si costituisce come soggetto al momento di dire la propria verità al medico. Il soggetto malato acquisisce il proprio senso nel triangolo che forma con il medico e l'istituzione clinica. La stessa cosa accade nell'assoggettamento alla normazione disciplinare. Come abbiamo detto in precedenza, il modo in cui Canguilhem affronta la normalizzazione sociale può essere considerato un precedente della genealogia foucaultiana delle scienze umane. La tesi di Foucault sulla perizia medico-legale, intesa come un «razzismo interno» che classifica gli individui in base al loro adeguamento alla norma, è analoga a quella difesa da Canguilhem nei suoi saggi critici nei confronti delle scienze sociali, fra i quali ricordiamo *¿Qu'est-ce que c'est la psychologie?* (1956). Del pari, le analisi degli anni quaranta che abbiamo citato in precedenza sulla ritmizzazione della condotta proposta dal sistema taylorista possono essere considerate un preludio della minuziosa dissezione dell'«anatomopolitica dei corpi» alla quale Foucault avrebbe lavorato trent'anni dopo. Non invano, nella lezione del 15 gennaio del 1975, nell'ambito del corso *Les anormaux*, Foucault fa un riferimento diretto alla critica di Canguilhem alla nozione di normalizzazione, esposta nelle *Nouvelles réflexions*, quale fonte della sua versione della norma disciplinare. Come Canguilhem, Foucault considererà l'effetto della norma come un «raddrizzamento» o un «incanalamento» (*dressage*), come un adeguamento alla rettitudine¹²³⁸. Nonostante il

¹²³⁷ P. Macherey, «De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault», op. cit., p. 104.

¹²³⁸ M. Foucault, *Los anormales. Curso del Collège de France, 1974-1975*, op. cit., p. 54.

debito di Foucault verso la critica alla normalizzazione sociale di Canguilhem, il rapporto fra il soggetto e la norma in entrambi è contraddittorio: per uno, la vita è sempre pronta a riconfigurarsi normativamente, per l'altro il soggetto si costituisce come tale nell'adempimento e nell'incorporazione delle norme.

Nonostante questo, abbiamo cercato di rintracciare tutti i testi nei quali la vita venisse presentata da Foucault come un fattore di resistenza al potere delle norme sociali. In *Est-il inutile de se soulever?* (1979), l'irriducibilità della sollevazione si deve al fatto che l'individuo che si ribella mette a rischio la sua stessa vita. Corroboreremo questa lettura con Judith Butler, che ha insistito sul fatto che questo mettere a rischio la vita è il margine di correzione che giustifica la necessità dell'incanalamento disciplinare¹²³⁹. Questo ci ha portato a concludere che la concezione foucaultiana della biopolitica è un modo per completare la sua ipotesi sul «potere senza fuori»: se la vita risultava essere il limite del potere, la biopolitica ha reso il «far vivere» il nuovo obiettivo specifico del potere.

In maniera analoga, il ruolo di Canguilhem nell'elaborazione della tematica biopolitica non è diretto. La critica al positivismo medico, che fissa una soglia sperimentale obiettiva per discernere fra normalità e patologia, così come la critica alla normalizzazione della condotta da parte della psicologia, anticipano alcuni degli aspetti trattati da Foucault nei suoi testi sulla medicina sociale. Canguilhem, tuttavia, non fa delle pratiche il suo oggetto d'analisi, come Foucault, ma si sofferma sulla formazione dei concetti e sui «campi epistemologici» che li rendono possibili. Infatti, è proprio il testo sulla funzione epistemologica designata mediante il concetto di «mezzo» in relazione con la rappresentazione della vita, quello che svolge un ruolo fondamentale nella concezione della tematica biopolitica. Nella loro edizione del corso *Il faut défendre la société*, François Ewald ed Alessandro Fontana sottolineano l'importanza del testo *Le vivant et son milieu* per la definizione del tipo di azione che esercita la normalizzazione biopolitica¹²⁴⁰. L'applicazione all'ambito sociale dello stesso concetto di «mezzo ambiente», che la biologia emergente alla fine del XVIII secolo e all'inizio del XIX ha preso in prestito dalla fisica newtoniana per spiegare l'azione a distanza dei corpi, è fondamentale per la concezione di una causalità sociale sia delle malattie

¹²³⁹ J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, op. cit., p. 40.

¹²⁴⁰ M. Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, op. cit., p. 34.

epidemiche, sia della povertà. La genesi del concetto di biopolitica in Foucault, non invano, è radicata nel suo studio sulle pratiche igieniste di sapere e di controllo della popolazione, in cui Fernando Álvarez Uría e Julia Varela hanno identificato anche la nascita del sapere sociologico. La biopolitica è concepita per designare il governo della popolazione mediante l'intervento di tali variabili ambientali.

Ancora più importante, per confermare il ruolo di Canguilhem nella nascita della tematica biopolitica, è constatare che in *Il faut défendre la société*, Foucault designa questo tipo di governo come una «bioregolazione della popolazione»¹²⁴¹. Per Canguilhem, la regolazione del «mezzo esterno» a partire dalla normatività del «mezzo interno» —funzione che equipariamo all'«assimilazione» in Nietzsche ed alla «centrazione» secondo Goldstein—, è la funzione organica per eccellenza, che definisce l'attività vitale¹²⁴². Con questo non vogliamo affermare che Foucault traspone direttamente il modello della regolazione organica sul piano sociale. In realtà, non si tratta di una mera applicazione di ciò che sarebbe un'ultima manifestazione della metafora organicista. Foucault prende da Canguilhem l'importanza della nozione di «mezzo» inteso come condizione di possibilità delle pratiche del sapere e del controllo sulla popolazione emerse nel corso del XIX secolo, fondamentalmente in quanto risposte alla pauperizzazione e alle ondate epidemiche. Come Bachelard, riteniamo che l'uso della nozione di «bioregolazione» sia la «sintesi psicologica» alla quale conduce il concetto di «mezzo». Questo è, secondo l'autore di *La formation de l'esprit scientifique*, il compito dell'epistemologo: «captare i concetti scientifici in effettive sintesi psicologiche; vale a dire, in sintesi psicologiche progressive, stabilendo, per ogni nozione, una scala di concetti, mostrando come un concetto ne produce un altro, come si lega ad un altro»¹²⁴³.

Crediamo quindi di poter affermare di aver realizzato una sorta di «epistemologia della biopolitica», in base alla quale possiamo concludere che i concetti portati da Canguilhem al livello del discorso della filosofia contemporanea, attraverso le sue ricerche sulle scienze della vita del diciannovesimo secolo, sono stati la condizione di possibilità della concezione della tematica biopolitica in Foucault.

¹²⁴¹ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p. 214

¹²⁴² G. Canguilhem, «Régulation», en *Encyclopedia Universalis*, op. cit., t. 19, p. 713.

¹²⁴³ G. Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, op. cit., p. 20.

2.

Possiamo quindi ritenere corroborato uno degli aspetti della nostra ipotesi di partenza, che proponeva la realizzazione di una genealogia del biopolitico attraverso la riflessione di Canguilhem sulla normalità e sulla patologia. Tuttavia, la nostra considerazione del «biopolitico» vuole fare riferimento a un secondo aspetto: non solo si vuole lavorare su come si è formata questa tematica nell'ambito della filosofia francese contemporanea vertebra da questi autori, ma anche contribuire a definire le caratteristiche della nascita di questo modo di intendere il potere e il governo che Foucault fu il primo a studiare. Il nostro contributo in questo secondo aspetto è dato dall'inclusione nella genealogia della biopolitica della variabile dei rapporti di produzione, la cui principalit  nell'opera di Foucault   relegata ad un secondo piano. Per questo abbiamo recuperato il corso *La soci t  punitive* nell'opera di Stéphane Legrand *Foucault et les normes*, che abbiamo interpretato facendo riferimento ai lavori di Yann Moulier-Boutang: la genesi della societ  disciplinare affrontata da Foucault durante il primo lustro del decennio degli anni settanta svolge, secondo il corso del 1973, la funzione di fomentare l'«accumulazione primitiva della forza lavoro»¹²⁴⁴. Il transito alla «bioregolazione» della circolazione fra l'esterno e l'interno del mezzo urbano, al cui studio di Foucault aggiungiamo il contributo di Richard Sennett in *Flesh and Stone*, sarebbe stato una risposta al problema che, per tale accumulazione della forza lavoro, implicava la liberalizzazione *de iure* del mercato del lavoro. I «dispositivi di sicurezza» o di «regolazione», quindi, avrebbero implicato la tecnologia che ha consentito di ottimizzare la doppia e contraddittoria necessit  di permettere la circolazione delle persone e di accumulare, stabilire e disciplinare la forza lavoro.

Questo inserimento della genealogia del biopotere nel quadro di riferimento che offre l'emergere del capitalismo industriale   stato possibile grazie alla considerazione delle allusioni di Foucault alla patologizzazione del vagabondaggio e della mendicit  alla fine del XIX secolo —alcune delle quali Foucault condivide con il lavoro di Robert Castel—. Per questo ci siamo avventurati ad aggiungere ai processi di patologizzazione dell'anormale in difesa dell'ordine sociale, quelli che patologizzano il *disoccupato* —III.

¹²⁴⁴ Y. Moulier-Boutang, *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, op. cit., p. 11-15, 44 y sigs.

2. 2. 2—. Con questo cosciente anacronismo, abbiamo voluto evidenziare che ciò che motiva questi processi di medicalizzazione della società è la necessità di combattere l'escamotage del lavoro, la fuga —usando nuovamente le parole di Moulier-Boutang— della forza lavoro dai rapporti di produzione. Come ha evidenziato Castel, l'universalizzazione del salariato, oggi un'utopia dal punto di vista del lavoratore, all'inizio del capitalismo industriale lo fu dei proprietari dei mezzi di produzione.

L'interpretazione di Legrand ci autorizza a sostenere che questo quadro di riferimento sia stato presente nella genesi della genealogia foucaultiana del biopotere, nonostante la sua minor importanza nelle opere pubblicate. In particolare, abbiamo evidenziato che in *Surveiller et punir* — l'opera del 1975 destinata a pubblicare i risultati dei corsi del primo lustro degli anni settanta, fra i quali il già citato *La société punitive*—, relativizza l'inserimento del dispositivo disciplinare nella formazione del capitalismo industriale. Tuttavia, arrivati a questo punto, il nostro interesse non si è limitato, come nella conclusione precedente, a rendere conto della genesi della tematica biopolitica nella riflessione di Foucault. Abbiamo cercato di valutare la fecondità di questa ipotesi, che implica una certa strumentalizzazione della «cassetta degli attrezzi» che in modo celebre Foucault lasciò ai suoi interpreti. La nostra diagnosi è stata che la linea di ricerca che in maggior misura continua l'interpretazione della genealogia della biopolitica tenendo conto dei rapporti di produzione nel capitalismo del diciannovesimo secolo, è quella di François Ewald e di Jacques Donzelot. Nell'opera di Foucault esiste un vuoto: dall'accumulazione disciplinare della forza lavoro e dalla definizione di una serie di dispositivi di regolazione, esemplificati nelle ristrutturazioni urbanistiche, nell'economia fisiocratica e nelle campagne di vaccinazione, si salta —con il corso del 1978-1979, *Naissance de la biopolitique*— allo sviluppo della teoria del liberalismo economico, entrando ormai nel XX secolo. Sia *L'État providence* sia *L'invention du social*, invece, propongono una genealogia della bioregolazione come risposta al problema politico-sociale generato dall'accumulazione della forza lavoro depauperata nelle città industriali del diciannovesimo secolo. Questo confronto dei «dispositivi di sicurezza» biopolitici con la cosiddetta «questione sociale» non viene affrontata direttamente nei corsi di Foucault.

La conclusione che abbiamo raggiunto dallo studio di questa linea di ricerca deve presupporre la seconda grande questione di questa tesi. Contro i *governmentality studies* che, concentrandosi fondamentalmente in *Naissance de la biopolitique*, hanno

vincolato la biopolitica alla governabilità neoliberale e contro l'identificazione della biopolitica con la modernità politica, stabilita dagli sviluppi di questa tematica nella filosofia italiana, abbiamo argomentato che ciò che Foucault denomina «dispositivi di sicurezza» costituiscono la condizione di possibilità della nascita dello Stato sociale. Attraverso Ewald abbiamo constatato come il «rischio» diventa la categoria che consente l'oggettivazione dei mali sociali come «fatti» impersonali, prodotti inevitabili e necessari della divisione sociale del lavoro nel capitalismo industriale. Questo, a sua volta, è stato dimostrato come possibile grazie all'oggettivazione statistica della popolazione legata alle pratiche igieniste¹²⁴⁵ e sostenuta dall'opera di Quételet, la cui importanza Ewald rileva attraverso Canguilhem. Partendo da questo, le assicurazioni diventano la tecnologia che consente una distribuzione collettiva della responsabilità e che sostituisce il reclamo di giustizia strutturale con un'accezione compensatoria o riparatrice della giustizia. Come Donzelot, abbiamo argomentato che da questa distribuzione della responsabilità nasce l'idea del «sociale», il cui scopo strategico è quello di neutralizzare l'antagonismo di classe che generava la distribuzione liberale della responsabilità. Abbiamo dimostrato che l'idea di «solidarietà» serve quindi da correlato teorico-discorsivo di questa tecnologia biopolitica che neutralizza il conflitto socializzando la responsabilità di riparare i danni sociali. Un «male sociale» il cui paradigma, ancora nel solidarismo di Léon Bourgeois, ormai sulla soglia del XX secolo, era dato dalla minaccia dell'estensione sociale della malattia.

Abbiamo battezzato come «dispositivo di sicurezza sociale» il risultato di questa genealogia, per evidenziare che ai «dispositivi di sicurezza» studiati da Foucault, si aggiunge successivamente il riferimento alla «questione sociale» o all'«invenzione del sociale», usando nuovamente le parole di Donzelot. Per motivi di concisione e di adeguamento alla nostra ipotesi di ricerca, abbiamo tralasciato la statalizzazzione di questo dispositivo. Nonostante questo, il nostro percorso ci consente di concludere che la genealogia della biopolitica, ancor prima del neoliberalismo o della modernità intesa come entità univoca, consente di spiegare la nascita del sapere, delle pratiche e delle teorie che si trovano all'origine degli Stati sociali contemporanei.

Questa genealogia consente quindi di definire meglio la validità sia delle legittimazioni retrospettive dello Stato sociale realizzate dalle teorie della giustizia

¹²⁴⁵ F. Vázquez, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, op. cit., 193-199.

contemporanee, sia le narrazioni storiche che attribuiscono la nascita delle garanzie sociali alle conquiste della lotta dei lavoratori. È vero che, riconoscendo che la lotta di potere alla quale questo dispositivo fornisce una risposta è l'antagonismo di classe derivato dalla divisione sociale del lavoro nel capitalismo industriale, stiamo accettando che il potenziale politico della povertà si trova all'origine di queste trasformazioni. Tuttavia, rispetto alla prospettiva storica che personifica nelle classi sociali gli agenti storici, la nostra prospettiva ci ha consentito di porre l'accento sulle trasformazioni epistemiche —fondamentalmente, la concezione statistica della popolazione e la sua categorizzazione attraverso il «rischio»— e sul loro ruolo di condizione di possibilità delle pratiche politiche che le hanno utilizzate strategicamente.

Partendo da questa metodologia, abbiamo dedotto che il liberalismo, l'ideologia alla quale è stata vincolata la biopolitica¹²⁴⁶, in realtà venne refutato per «bloccare» la rappresentazione di una «causalità sociale» dei mali sociali —le epidemie e il pauperismo— che consentisse di diluire l'imputazione reciproca di responsabilità fra le classi in conflitto. Con Ewald e Donzelot, abbiamo verificato che tale refutazione avvenne in primo luogo a carico delle pratiche di «economia sociale» proposte da un pastorale «potere padronale». L'ulteriore socializzazione della responsabilità, resa possibile da una biopolitica della popolazione, di conseguenza, fu la soluzione che permise di neutralizzare il conflitto sociale mantenendo invariabili i rapporti di produzione. In altre parole, la genealogia della biopolitica ci consente di concludere che la nascita di una responsabilità sociale solidale fu la soluzione che permise di garantire le condizioni di realizzazione del capitalismo industriale.

In sintesi, questa conclusione, ci consente di affermare che la ricerca sulla biopolitica trova nella genealogia del «dispositivo di sicurezza sociale» il proprio orizzonte di studio privilegiato. Questo consentirebbe di studiare la biopolitica, che tradizionalmente è stata vincolata al paradigma liberale, come condizione di possibilità

¹²⁴⁶ Come ben osserva Stéphane Legrand, il rapporto della biopolitica con il liberalismo si deve al secondo dei sensi in cui Foucault impiega la nozione di «regolazione»: se il primo fa riferimento al rapporto dell'organismo come mezzo, il secondo implica la capacità di far partecipare l'insieme degli elementi interni alla produzione di un equilibrio, come abbiamo studiato attraverso i tre esempi proposti da Foucault nella lezione del 25 gennaio 1978. Cfr. S. Legrand, *Le Principe Sécurité*, op. cit., p. 214-5. L'autoregolazione organica è quindi un modello, una metafora organica applicata al funzionamento liberale della società. Attraverso le ricerche di Ewald e di Donzelot, abbiamo cercato di refutare questa mera applicazione metaforica considerando le trasformazioni epistemiche effettivamente verificatesi e le pratiche alle quali hanno dato origine. In questa prospettiva abbiamo verificato che il liberalismo fu refutato, precisamente, per bloccare il tipo di regolazione implementato dai dispositivi di sicurezza biopolitici.

del rapporto fra il capitalismo e le forme di stato contemporanee. Lo studio delle genealogie del «dispositivo di sicurezza sociale» francese, al quale ci siamo avvicinati attraverso le opere di Ewald, Donzelot o Hartzfeld, deve servire da modello per studi analoghi in altri contesti nazionali. Sia pure con un'ipotesi più ampia, non esclusivamente attinente alla genealogia dello Stato sociale, i lavori di Fernando Álvarez-Uría, Francisco Vázquez García e, più recentemente, di Salvador Cayuela Sánchez, hanno iniziato questo percorso nel contesto spagnolo¹²⁴⁷.

In definitiva, concludiamo che l'analisi filosofica della biopolitica riguarda in maniera prioritaria il governo del «sociale». Rivendichiamo quindi una filosofia *del sociale*, a scapito dell'accento posto sul pensiero del «politico» da parte degli studi di filosofia in ambito italiano, debitori della tradizione originariamente legata al Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique, inaugurato nel 1980 da Philippe Lacoue-Labarthe e da Jean-Luc Nancy¹²⁴⁸. Sia pure fruttifera, la congiunzione di questa linea di pensiero con la tematica biopolitica, che si è cristallizzata in autori come Roberto Esposito, si allontana dalla genealogia del «sociale» alimentata dall'analisi foucaultiana dei «dispositivi di sicurezza» o di «bioregolazione», che è la linea di studio che abbiamo voluto recuperare in questa ricerca.

3.

Questa seconda conclusione ci porta a un'ultima considerazione sulla portata e sul senso che abbiamo attribuito alla metodologia foucaultiana. Attraverso questo percorso abbiamo difeso che la genealogia foucaultiana non è incompatibile con l'inserimento degli avvenimenti in quadri di riferimento più ampi, in questo caso quello che offre lo

¹²⁴⁷ Resterebbe un'analisi biopolitica della fondazione dello Stato del Benessere nella Spagna democratica che desse continuità alle genealogie delle forme primitive di economia sociale —trattate da F. Álvarez Uría, «Los visitantes del pobre. Caridad, economía social y asistencia en la España del siglo XIX», in AA. VV., *Cuatro siglos de acción social. De la Beneficencia al Bienestar Social*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales-Siglo XXI, Madrid, p. 117-146; così come F. Vázquez, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, op. cit., p. 201-222— e delle istituzioni franchiste di sicurezza sociale —analizzate da Salvador Cayuela in *La biopolítica en la España franquista*, op. cit., fondamentalmente p. 315-400—. Sosteniamo che questa prospettiva potrebbe dare buoni risultati per la diagnosi della decomposizione attuale di questa concezione sociale dello Stato.

¹²⁴⁸ La rilevanza del pensiero del politico nella filosofia italiana è stata trattata da D. Gentili, «Introduzione. La crisi del politico», in Id. (a cura di), *La crisi del politico: antologia di Il Centauro (1981-1986)*, op. cit. A questo proposito merita di essere ricordata la tesi dottorale di M. L. Saidel *Re-trait de la comunidad: el pensamiento impolítico de lo común en Nancy, Agamben y Esposito*, diretta da L. Bazzicalupo, Istituto Italiano di Scienze Umane, Napoli, 2011.

sviluppo delle società capitaliste durante il XIX secolo. Abbiamo preso in considerazione la formazione e le trasformazioni delle positività o *epistemes* politiche, come quella che si produce con la nascita del sapere statistico della popolazione. Una volta prodottesi, tali trasformazioni acquisiscono un senso e una funzione strategica nel quadro delle lotte di potere storiche, come spiega Foucault in *Le jeu de Michel Foucault*, l'intervista del 1978 nella quale riassume la sua comprensione della dinamica del dispositivo. È qui dove le trasformazioni epistemiche acquisiscono un senso storico di maggior portata. Ciò non implica sussumere l'archeologia e la genealogia in un macroracconto storico, né cedere il protagonismo a soggetti storici precostituiti —non invano, in tutto questo saggio abbiamo forzato l'uso delle voci passive riferendoci agli avvenimenti epistemologici, per esplicitare in questo modo il loro senso impersonale—. Significa piuttosto riconoscere che il senso delle trasformazioni viene dato dal loro sfruttamento strategico nel quadro dei rapporti di potere. Significa anche accettare che alcuni rapporti di potere prevalgono su altri in determinati periodi storici.

Affermiamo che la biopolitica fa riferimento a un sapere e a pratiche che, con un'origine identificabile in questioni medico-sociali, servirono a garantire le condizioni di realizzazione del capitalismo industriale. Con questo, non cediamo ad una prospettiva marxista, perché relativizziamo il ruolo agente delle classi sociali condizionandolo alle trasformazioni epistemologiche passive e impersonali. Non cediamo nemmeno a un'identificazione della genealogia dei discorsi con la critica dell'ideologia, perché se quest'ultima nasconde la verità attraverso una «falsa coscienza», nella prospettiva foucaultiana il discorso egemonico produce la verità dei suoi soggetti. Tuttavia, sì crediamo che la biopolitica consente di rivelare genealogicamente la serie di pratiche ed il sapere che disposero *le condizioni di realizzazione* del capitalismo industriale. Concludere quindi che il senso storico del discorso sulla solidarietà sociale è quello di garantire tali condizioni di realizzazione del capitalismo, implica una revisione genealogica di alcuni postulati della storia contemporanea che rinvia, in ultima analisi, ai rapporti di produzione come quadro di riferimento. In definitiva, concludiamo che la metodologia genealogica non è incompatibile con questa linea di problematizzazione, verso la quale riteniamo che debba rivolgersi la ricerca sulla questione biopolitica.

BIBLIOGRAFÍA

A. FUENTES PRIMARIAS

A. 1. FUENTES HISTÓRICO CIENTÍFICAS

BERNARD, C., *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Baillière, Paris, 1885, 9^e Leçon.

- *Leçons sur la chaleur animale, sur les effets de la chaleur et sur la fièvre*, J. B. Baillière, Paris, 1876 [acceso a través de The Internet Archive, <http://ia700309.us.archive.org/25/items/leonssurlachal00bern/leonssurlachal00bern.pdf> (último acceso: 23/02/2013)].
- *Leçons sur la diabete et la glycogenèse animal*, J. B. Baillière, Paris, 1877, pp. 360 [acceso a través del portal Gallica, Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k77326m/f373.image.r=Le%C3%A7ons%20sur%20la%20diabete%20et%20la%20glycogen%C3%A8se%20animal.langES> (último acceso: 23/02/2013)].
- *Principes de médecine expérimentale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947

BICHAT, X., *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Alliance Culturelle du Livre, Genève-Paris-Bruxelles, 1962 (1800).

BROUSSAIS, F. J. V., *De l'irritation et de la folie, oivrage dans laquelle les rapports de la physique et la morale sont établies sur la base de la médecine physiologique*, Mlle. Dellaunay, Paris, 1828 [acceso a través del portal Gallica Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k67837f> (último acceso: 23/02/2013)].

BURNET, F. M. en su *Self and Non-Self: Cellular Immunology 1*, Melbourne University Press-Cambridge University Press, Victoria, 1969

CANON, W. B., autor de *The Wisdom of the Body*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1932.

CHABANIER, H., C. Lobo-Onell, *Précis du diabète*, Masson, Paris, 1931.

COMTE, A., *Cours de philosophie positive*, III, *La philosophie chimique et la philosophie biologique*, Bachelier, Paris, 1832 [fuente disponible en [http://books.google.fr/books?id=F-](http://books.google.fr/books?id=F-PUZGekS1YC&pg=PA7&dq=cours+de+philosophie+positive&hl=fr&sa=X&ei=fPMxUZ7mPPOX0QWM2IHwAg&ved=0CD0Q6AEwAA#v=onepage&q=ext%C3%A9rieures%20et%20intérieures&f=false)

[PUZGekS1YC&pg=PA7&dq=cours+de+philosophie+positive&hl=fr&sa=X&ei=fPMxUZ7mPPOX0QWM2IHwAg&ved=0CD0Q6AEwAA#v=onepage&q=ext%C3%A9rieures%20et%20intérieures&f=false](http://books.google.fr/books?id=F-PUZGekS1YC&pg=PA7&dq=cours+de+philosophie+positive&hl=fr&sa=X&ei=fPMxUZ7mPPOX0QWM2IHwAg&ved=0CD0Q6AEwAA#v=onepage&q=ext%C3%A9rieures%20et%20intérieures&f=false) (último acceso: 2/03/2013)].

- «Examen del tratado de Broussais», en *Primeros ensayos*, trad. de F. Giner de los Ríos., F. C. E., México, 2001 (3ª).
- *Physique sociale* [trad. esp. de J. R. Goberna Falque, *Física social*, Akal, Madrid, 2012].

CUVIER, G., *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, Hippolyte Tilliard, Paris, 1835 (2ª).

FAUVEL, A., *Le choléra, étiologie et prophylaxie. Origine, endémicité, transmissibilité, propagation, mesures d'hygiène, mesures de quarantaine et mesures spéciales à prendre en Orient pour prévenir de nouvelles invasions du choléra en Europe. Exposé des travaux de la Conférence Sanitaire Internationale de Constantinople*, Baillière, Paris, 1868 [acceso a través de http://books.google.es/books?id=1W5gr9luNdcC&pg=PA1&hl=es&source=gb_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false (última consulta: 4/08/12)].

GALENO, *Del uso de las partes*, ed. y trad. de M. López Salvá, Gredos, Madrid, 2010.

GOLDSTEIN, K., *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Nijhoff, Den Haag, 1934 [trad. francesa de E. Burckhardt y J. Kuntz, *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*, Gallimard, Paris, 1951].

- «Remarques sur le problème épistémologique de la biologie», trad. fr. de G. y S. Canguilhem, en AA. VV., *Actes du Congrès International de philosophie des sciences, vol. I, Épistémologie*, Hermann, Paris, 1949.

LITTRÉ, E., ROBIN, Ch., *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, de l'art vétérinaire et des sciences qui s'y rapportent*, J.-B. Baillière, Paris, 1873 [Acceso a través de <http://www2.biusante.parisdescartes.fr/livanc/?cote=37020d&do=pdf>].

- *Trésor de la Langue Française*, <http://atilf.atilf.fr/>

HARRIS J., *Lexicum Technicum or an Universal English Dictionnary of Arts and Sciences: explaining not only the Terms of Art, but the Arts themselves*, vol. II, London, 1710 [fuente disponible en http://books.google.es/books/about/Lexicon_Technicum_Or_An_Universal_Englis.html?hl=es&id=0GdEAAAACAAJ].

MAUPERTUIS, P. L., *Vénus physique*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980.

- *Système de la nature*, Vrin, Paris, 1984.

METCHNIKOFF, E., «Researches on the Intracellular Digestion of Ivertebrates», *Quaterly Journal of Microscopical Science*, 24 (1884), pp. 89-114.

- «Sur la lutte des cellules de l'organisme contre l'invasion des microbes», *Annals de l'Institut Pasteur*, 1, n° 7, (julio de 1887), pp. 321-336.
- *L'immunité dans les maladies infectieuses*, Masson, Paris, 1901, disponible en el portal «Gallica. Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France», <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5808764r> [último acceso: 05/08/2012]
- *Leçons su la pathologie comparée de l'inflammation*, Masson, Paris, 1892; así como en *L'immunité dans les maladies infectieuses*, Masson, Paris, 1901. Disponible a través del portal «Gallica. Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France», <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5808764r> [último acceso: 05/08/2012].

MOURGUE, R., «Une découverte scientifique: la durée bergsonienne», en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXX, 7-8 (1935), pp. 350-367.

NEEDHAM J. T., *Nouvelles Observations microscopiques, avec des découvertes intéressantes sur la composition et la décomposition des corps organisés*, BiblioBazaar, Charleston, 2010.

NEWTON, I., *Opticks: or, A treatise of the reflections, refractions, inflections & colours of light*, William Innys, London, 1730 (4ª), Book III, p. 351. Disponible en <http://books.google.es/books?id=GnAFAAAAQAAJ&pg=PA47&dq=Opticks:+or,+A+treatise+of+the+reflections,+refractions,+inflections+%26+colours+of+light#v=snippet&q=small&f=false>, último acceso: 17/02/2013].

PARACELSO, *Obras completas (Opera Omnia)*, ed. de E. Lluesma-Uranga, Renacimiento-CSIC, Sevilla, 1992.

PASTEUR. L., «Des générations spontanées. Conférence faite aux “Soirées scientifiques de la Sorbonne” le 7 avril 1964», en Id., *Oeuvres de Pasteur. Tome II, Fermentations et générations dites spontanées*, Masson, Paris, 1922. Último acceso a través del portal «Gallica. Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France», 5/08/2012, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k7357p/f351.image.r=.langES>.

- «Sur les maladies virulents et en particulier sur la maladie appelée vulgairement cholera des poules», en Id., *Oeuvres de Pasteur. Tome VI, Maladies virulents, virus-vaccins et prophylaxie de la rage*, Masson, Paris, 1933. Último acceso a través del portal «Gallica. Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France», 05/08/2012, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6211139g/f331.image.r=oeuvres+de+pasteur.langES>.

ROUX, W., *Der Kampf der Teile im Organismus*, Engelmann, Leipzig, 1881.

STAHL, G.-E., *De la nécessité d'éloigner de la doctrine médicale tout ce qui lui est étranger*, en *Oeuvres medico-philosophiques et pratiques*, trad. francesa de T. Blondin, Baillière, Paris, 1859

TIMONIUS, E., WOODWARD, J., «An Account, or History, of the Procuring of the Small Pox by Incision, or Inoculation; As It Has for Some Time Been Practiced at Constantinople», *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 29 (1714-1716), pp. 71-82.

VAN SWIETEN, G., *Commentaries upon Boerhaave's Aphorisms concerning the Knowledge and Cure of Diseases*, John and Paul Knapton, London, 1715.

VIRCHOW, R., *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre* (1863) [existe una temprana trad. esp. del francés, del Dr. J. Giné, *Patología celular basada en el estudio fisiológico y patológico de los tejidos*, Imprenta Española, Madrid, 1868]

VON WEIZSÄCKER, Viktor, *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von wahrnehmen und bewegen*, Verlag, Stuttgart, 1939 [trad. francesa de M. Foucault, *Le Cycle de la structure*, Desclée de Brouwer, Paris, 1958].

A. 2. FUENTES SOCIO POLÍTICAS

BOURGEOIS, L., *Solidarité. L'idée de solidarité et ses conséquences sociales*, Presses Universitaires du Septentrion, Paris, 1998.

- *La politique de la prévoyance sociale*, Charpentier, t. II, Paris, 1914, p. 142 [disponible en el portal Gallica, Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, ftp://ftp.bnf.fr/008/N0081639_PDF_1_-1DM.pdf ; última consulta: 13 de febrero de 2013].

CHARMONT, J., «La socialisation du droit», *Révue de Métaphysique et de Morale*, 11: 3 (1903), pp. 380-405.

- «Les sources du droit positif à l'époque actuelle», *Révue de Métaphysique et de Morale* 14: 1 (1906), pp. 117-133.

COMTE, A., *Système de politique positive*, III, Carlier-Goeury/Dalmont, Paris, 1853, [fuente disponible en http://books.google.fr/books?id=fX1LAAAacAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false].

DUCHÂTEL, M. T., *De la charité dans ses rapports avec l'état moral et le bien-être des classes inférieures de la société*, Alexandre Desnier, Paris, 1829 [referencia accesible en el portal Gallica: Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83392n.r=M+T+Duchatel.langEN> [última consulta: 29 de octubre de 2012].

DUGUIT, L. *L'État, le Droit objectif, et la Loi positive*, Dalloz, Paris, 2003 (10ª).

- «Le droit constitutionnel et la sociologie», en *Revue Internationale de l'enseignement*, 18 (1889), pp. 484-505.

DURKHEIM, E., *De la division sociale du travail*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007 [trad. esp. de C. G. Posada, *La división social del trabajo*, Akal, Madrid, 2001 (4ª)].

- *Le suicide*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007 (1897), [trad. esp. de L. Díaz Sánchez, *El suicidio*, Akal, Madrid, 2008 (6ª)].
- *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007 [trad. esp. de C. de Champourcín, *La reglas del método sociológico*, F. C. E., México, 2001].

FRIEDMANN, G. P., *Problèmes humains du machinisme industriel*, Gallimard, Paris, 1946 [trad. esp. de M. E. Vela, *Problemas humanos del maquinismo industrial*, Sudamericana, Buenos Aires, 1956].

HAURIOU, M., «Les facultés de droit et la sociologie», en *Révue générale du droit*, 17 (1893), pp. 289-295.

KJELLEN, R., *Grundriss zu einem system der Politik*, Verlag, Leipzig, 1920

LE PLAY, M. F., *La réforme sociale en France déduite de l'observation comparée des peuples européens*, Henri Plon, Paris, 1864 [fuente accesible en el portal Gallica: Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6106030f.r=.langEN> (último acceso: 29 de octubre de 2012)].

- *Réforme sociale publiée par un groupe d'économiste avec le concours de la Société d'économie sociale, de la Société bibliographique, des Unions de la paix sociale ci, Bureaux de la Réforme Sociale*, Paris, 1988, [fuente accesible en el portal Gallica de la Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, ftp://ftp.bnf.fr/544/N5442543_PDF_1_-1DM.pdf].

LE TROSNE, G.-F., *Mémoire sur les vagabonds et les mediants*, Paris, P.G. Simon, 1765 [disponible en la Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/Search?ArianeWireIndex=index&p=1&lang=EN&q=M%C3%A9moire+sur+les+vagabonds+et+les+mediants>]-

MAILLY, J., *La normalisation*, Dunod, Paris, 1946.

QUÉTELET, A., *Physique sociale. Essai sur le développement des facultés de l'homme*, Baillière, Paris, 1869 [fuente disponible en

http://books.google.fr/books?id=SJ954f8dp98C&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false].

SAY, J.-B., *Cours complet d'économie politique pratique*, T. II, Rapilly, Paris, 1829, p. 358 [fuente accesible en http://books.google.fr/books?id=yPE-AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false].

SCHWARTZ, Y., *Expérience et connaissance du travail*, présentation de G. Canguilhem, Messidor/Éditions Sociales, Paris, 1988

A. 3. FUENTES FILOSÓFICAS Y LITERARIAS

BACHELARD, G., *Le matérialisme rationnel*, PUF, Paris, 1990 [trad. esp. de E. Repetto de Laguzzi y N. Martínez, *El materialismo racional*, Paidós, Buenos Aires, 1976].

- *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Vrin, 2004 (1934) [trad. esp. de J. Babini, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Siglo XXI, Barcelona, Barcelona-Buenos Aires, 1974].

BALZAC, H. de, *La peau du chagrin*, Livre de Poche, Paris, 1972 [trad. esp. de R. Cansinos Assens, *La piel de Zapa*, Bruguera, Barcelona, 1980].

BOURDIEU, P., *Leçon sur la leçon*, Minuit, Paris, 1982 [trad. esp. de T. Kauf, *Lección sobre la lección*, Anagrama, Barcelona, 2002].

CANGUILHEM, G., *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Vrin, Paris, 1977 (2^a), 1955 [trad. esp. de J. Rovira, *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Avance, 1975].

- *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, [trad. esp. de R. Potschart, *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI, México, 2001 (8^a)].
- «Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique», en *Le normal et le pathologique*, op. cit. [trad. de R. Potschart, «Ensayo acerca de

- algunos problemas relativos a lo normal y lo patológico», en *Lo normal y lo patológico*, op. cit., pp.].
- «Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique», en Id. *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, pp. 169-222 [trad. esp. de R. Potschart, «Nuevas reflexiones relativas a lo normal y lo patológico», en *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI, México, 2001 (8ª)].
 - *La connaissance de la vie*, Vrin, 1967, p. 47 [trad. esp. de F. Cid, *El conocimiento de la vida*, Anagrama, Barcelona, 1976].
 - «La théorie cellulaire», en *La connaissance de la vie*, op. cit, p. [trad. esp. de F. Cid modificada, «La teoría celular», en *El conocimiento de la vida*, op. cit.].
 - «El objeto de la historia de las ciencias», en Id., *El conocimiento de la vida*, op. cit.
 - «Le vivant et son milieu», en Id., *La connaissance de la vie*, op. cit., pp. 129-154 [«El viviente y su medio», en *El conocimiento de la vida*, op. cit., pp. 151-181].
 - «Machine et organisme», en Id., *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 126 [trad. esp. cit., «Maquina y organismo», op. cit., 147].
 - «El concepto y la vida», en Id., *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, trad. de H. Pons, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2009.
 - «Le normal et le pathologique», en *Somme de Médecine contemporaine, I*, Paris, 1951; recogido en *La connaissance de la vie*, op. cit., pp. 155-169 [trad. esp. cit., «Lo normal y lo patológico», en *El conocimiento de la vida*, op. cit., pp. 183-200].
 - *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris, 1968 [trad. esp. de H. Pons, *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2009].
 - «Le concept et la vie», *Revue philosophique de Louvain*, LXIV (1966), pp. 193-226; incluido en Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., pp. [trad. esp. de H. Pons, «El concepto y la vida», en *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, op. cit., pp. 357-388].
 - «Qu'est-ce que c'est la psychologie?», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1958); incluida en *Études d'histoire et d'épistémologie des sciences*, op. cit., pp. 365-381 [trad. esp. cit., pp. 389-416].
 - «Modelos y analogías en el descubrimiento en biología», en, *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, op. cit.

- «L'école de Montpellier jugée par Auguste Comte», *Scalpel*, 3 (1961); recogido en Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit. [trad. esp. cit., «La escuela de Montpellier juzgada por Auguste Comte», pp. 80-85].
- «Puissance et limites de la rationalité en médecine», en Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., [trad. esp. cit., *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, «Poder y límites de la racionalidad en medicina», op. cit., pp. 417-437].
- *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1981 (2ª) [trad. esp. de I. Agoff, *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2005].
- «Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine», *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, op. cit., pp. [«El papel de la epistemología en la historiografía científica contemporánea», en Id., *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, op. cit., pp.].
- «La formation du concept de régulation biologique aux XVIII^e et XIX^e siècles», en *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, op. cit., pp. 81-100 [trad. esp. «La formación del concepto de regulación biológica en los siglos XVIII y XIX», en *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, op. cit., pp. 103-128].
- «Introduction. Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine» en Id., *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, op. cit., [«Introducción. El papel de la epistemología en la historiografía científica contemporánea», en Id., *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, op. cit., pp.].
- *Écrits sur la médecine*, Presses Universitaires de France, 2001 (4ª) [trad. esp. de I. Agoff en «La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica», en Id., *Escritos sobre medicina*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2004].
- «La santé, concept vulgaire et question philosophique», en *Cahiers du séminaire de philosophie*, 8 (1988), pp. 119-133; compilado en Id., *Écrits sur la médecine*, op. cit., pp. [trad. esp. de I. Agoff en «La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica», en Id., *Escritos sobre medicina*, op. cit., pp. 49-68].
- «Régulation», en *Encyclopédia Universalis*, t. 19, Paris, 1989.

- «Préface», en C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux végétaux et aux animaux*, Vrin, Paris, 1966.
- «Milieu et normes de l'homme au travail», *Cahier Internationaux de Sociologie*, 3 (1947), pp. 120-136.

CHOMSKY, N., FOUCAULT, M., *La naturaleza humana: justicia versus poder*, trad de L. Livtchis, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2010 (3ª).

DELEUZE, G., «L'immanence: une vie...», en *Philosophie*, 47 (1995), pp. 3-7

EPICTETO, *Pláticas por Arriano*, Alma Mater, Barcelona, 1965.

FOUCAULT, M., *Maladie mentale et personnalité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954 [trad. esp. de E. Kestelboim, *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1984].

- *Naissance de la clinique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009 (1963) [trad. esp. de F. Perujo, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1966]
- *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969 [trad. esp. de A. Garzón del Camino, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2008 (2ª), p. 13].
- M. Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 3 (juillet-septembre 1969), pp. 73-104, compilado en *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Paris, 2001, n° 69, pp. 817-849 [trad. esp. de M. Morey, «¿Qué es un autor?» en *Obras completas*, op. cit., pp. 291-217]
- «Préface à l'édition inglese», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 72, pp. 875-881.
- «La vie: l'expérience et la science», *Revue de métaphysique et de morale*, 1, (janvier-mars, 1985), pp. 3-14; compilado en M. Foucault, *Dits et écrits, 1978-1986*, Gallimard, Paris, 2001, n° 361, pp. 1582-1595; trad. esp. cit., de F. Rodríguez, «La vida: la experiencia y la ciencia» en G. Giorgi, F. Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, Buenos Aires, 2007, pp. 41-57.
- «Introduction», en G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, D. Reidel, Boston, 1978, pp. IX-XX; versión francesa en «Introduction par Michel Foucault», en M. Foucault, *Dits et écrits, 1978-1986*, Gallimard, Paris, 2001, n° 219, pp. 429-442.

- «What is Enlighthenment?», en P. Rabinow (comp.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984; ed. francesa, en M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, op. cit., n° 339, pp. 1381-1403, sobre todo p. 1390 y sigs. [trad. esp. de A. Gabilondo, «¿Qué es la Ilustración?», en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 975-991, sobre todo p. 984 y sigs].
- «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 59, pp. 724-759.
- «La situatuon de Cuvier dans l'histoire de la biologie», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 77, pp. 898-934.
- «Sur les façons d'écrire l'histoire», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 48, pp. 613-628.
- «Le jeu de Michel Foucault», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 206, pp. 298-329 [trad. esp. de F. Álvarez Uría y J. Varela, «El juego de Michel Foucault», en M. Foucault, *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985, pp. 127-164].
- «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en VV. AA., *Hommage à Jean Hyppolite*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, pp. 145-172; compilado en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 84, pp. 1004-1024 [trad. esp. de J. Vázquez Pérez, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2008 (6ª)].
- «Nietzsche, Freud, Marx», *Dits et écrits I. 1954-1875*, op. cit., n° 46 (1967).
- *Sécurité, territoire, population. Cours du Collège de France (1977-1978)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004 [trad. esp. de H. Pons, *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, Akal, Madrid, 2008.
- *Il faut défendre la société. Cours du Collège de France (1975-1976)*, Seuil-Gallimard, Paris, 1997 [trad. esp. de H. Pons, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de Frances (1975-1976)*, Akal, Madrid, 2003].
- M. Foucault. «Il faut défendre la société», *Annuaire de Collège de France, 76e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1975-1976*, Paris, 1976, pp. 361-366; compilado en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 187, pp. 124-130, p. 124 [trad. esp. de H. Pons, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, Akal, Madrid, 2010, «Resumen del curso», pp. 227-232].
- M. Foucault, «Pierre Boulez, l'écran traversé», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, n° 205, pp. 1038-1041.

- «De l'amitié comme mode de vie», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, op. cit., n° 293, pp. 982-987.
- «Inutile de se soulever?», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, op. cit., n° 269, pp. 790-794 [trad. esp. de A. Gabilondo, «¿Es inútil sublevarse?». En M. Foucault, *Obras esenciales*, op. cit., p. 861-870].
- «Débat sur le roman», en *Dits et écrits I*, 1954-1975, op. cit., n° 22, pp. 366-418.
- «Philosophie et psychologie», en *Dits et écrits I*, 1954-1975, op. cit., n° 30, pp. 466-470.
- «Réponse à une question», en *Dits et écrits I*, 1954-1975, op. cit., n° 58, pp. 701-724.
- «Le jeu de Michel Foucault» (1977), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, op. cit., n° 298-329 [existe trad. esp. de J. Varela y F. Álvarez-Uriá, «El juego de Michel Foucault», en M. Foucault, *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985, pp. 127-162].
- «Le sujet et le pouvoir», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, op. cit., n° 306, pp. 1041-1062.
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 2004 (1975), [trad. esp. cit., de A. Garzón del Camino, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires (2ª), 2008].
- *Les anormaux. Cours du Collège de France (1974-1975)*, Seuil/Gallimard, Paris, 1999 [trad. esp de H. Pons, *Los anormales. Curso del Collège de France, 1974-1975*, Akal, Madrid, 2001].
- «La inclusión forzada: el secuestro institucional del cuerpo y del tiempo personal», en Id., *La verdad y las formas jurídicas*, trad. de E. Lynch, Gedisa, Barcelona, 2005, pp. 121-148.
- *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976 [trad. esp. de J. Varela y F. Álvarez-Uriá, *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad I*, Siglo XXI, Madrid, 2006 (10ª)].
- «Les rapports du pouvoir passent à l'intérieur des corps», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, n° 197, pp. 228-237.
- «La psychologie de 1850 à 1950», en *Dits et écrits I*, 1954-1975, op. cit., n° 2, pp. 148-165.

- *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Seuil-Gallimard, Paris, 2003 [trad. esp. de H. Pons, *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974)*, Akal, Madrid, 2006]
- «La recherche scientifique et la psychologie», en É. Morère (ed.), *Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, Privat, Toulouse, 1957, pp. 173-201; compilado en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 3, pp. 165-186.
- «Message ou bruit», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 44, pp. 585-592.
- «Médecins, juges et sorcières au XVII^e siècle», en *Médecine de France*, 200 (1969), pp. 121-128; compilado en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 62, pp. 781-794.
- «La politique de la santé au XVIII^e siècle», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., p. 15 [trad. esp. de F. Álvarez Uría y J. Varela, «La política de la salud en el siglo XVIII», en M. Foucault, *Obras esenciales*, op. cit., pp. 623-636].
- «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 170, pp. 40-62, [trad. esp. de F. Álvarez Uría y J. Varela, «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?», en *Obras esenciales*, op. cit., pp. 637-657].
- «L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 229, pp. 508-521.
- «La naissance de la médecine sociale», *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 196, p. 207-228 [trad. esp. de F. Álvarez Uría y J. Varela, «Nacimiento de la medicina social», en M. Foucault, *Obras esenciales*, op. cit., pp. 653-672].
- «La société punitive», *Annuaire du Collège de France, Histoire des systèmes de pensée*, 73 (1973), pp. 255-267; compilado en *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., n° 131, pp. 1324-1338.
- «“Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 291, pp. 953-980.
- «The Subject of Power», en H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, pp. 208-226; «Le sujet du pouvoir», compilado en *Dits et écrits II, 1976-1988*, op. cit., n° 306, pp. 1041-1062.

- *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Paris, 2001 [trad. esp. de H. Pons, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, Akal, Madrid, 2005].

KANT, I., *Kritik der Urtheilskraft*, en *Kant's gesammelte Schriften*, V, hrsg. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, (1902), § 61, pp. 359-362 [trad. esp. de M. García Morente, *Crítica del juicio*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 289-291].

- *Kritik der reinen Vernunft*, [trad. esp. de Pedro Ribas, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998 (14ª)].
- *Idee su einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), cfr. trad. esp. de R. Rodríguez Aramayo, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 2006].

KOYRÉ, A., *La revolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli*, Hermann, Paris, 1961.

LANGE, F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, J. Baedeker, Iserlohn, 1866 [trad. esp. de V. Colorado a p. de la v. francesa, *Historia del materialismo*, Daniel Jorro Ed., Madrid, 1903, disponible en <http://www.filosofia.org/mat/hdm/index.htm>: última entrada 17/01/2013].

MAQUIAVELO, N., «Discursos sobre la primer década de Tito Livio», trad. de L. Navarro, *Maquiavelo*, Gredos-Biblioteca de grandes pensadores, Madrid, 2010.

MERLEAU-PONTY, M., *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972

NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von G. Colli, M. Montinari, de Gruyter, München, 1988.

- *Fragmentos Póstumos II (1875-1882), III (1882-1885), IV (1885-1889)*, trad. esp. de D. Sánchez Meca y J. Conill, M. Barrios y J. Aspiunza, de J. L. Vermal y J. B. Llinares Tecnos, Madrid, 2008-2010.

PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, II, trad. de C. Morales y J. García, Gredos, Madrid, 1986

SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, trad. esp. de I. Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1989.

- *Diálogos, Apocolocintosis*, trad. de J. Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 1996.
- «Sobre la firmeza del sabio», XIII, 5, en Id. *Diálogos*, trad. de J. Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 2000.

VOLTAIRE, *Oeuvres complètes. T. xxxii. Dialogues et entretiens philosophiques*, Crapelt, Paris, 1817, disponible online en <http://books.google.es/books?id=RqYMAQAAMAAJ&pg=PA448&lpg=PA448&dq=Voltaire,+Dialogues+d%E2%80%99C3%89vh%C3%A9m%C3%A8re&source=bl&ots=XsyjkYVPcR&sig=FsR6umQjWNj-EWaWaozXtXBhcHU&hl=es&sa=X&ei=Lwn4ULODFNG7hAeCtICIAg&ved=0CGYQ6AEwBw#v=onepage&q=Voltaire%20Dialogues%20d%E2%80%99C3%89vh%C3%A9m%C3%A8re&f=false> [última consulta: 17/01/2013]

SCHELLING, F. W. J., «Nueva deducción del derecho natural», trad. de F. Oncina Coves, *Thémata. Revista de Filosofía*, 11 (1993), pp. 217-253

- «Introducción al proyecto de una filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa y la organización de un sistema de esta ciencia», trad. de A. Leyte en Id., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1996.

SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818), [trad. esp. de R. R. Aramayo, *El mundo como voluntad y representación*, F. C. E., Madrid, 2005].

SIMONDON, G., *L'individuation: à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Millon, Paris, 2005 [trad. de P. Ires, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Cactus-La Cebra, Buenos Aires, 2009].

B. FUENTES SECUNDARIAS

ABOUT, I., DENIS, V., *Histoire de l'identification des personnes*, La Découverte, Paris, 2010 [trad. esp. de A. Herrera Ferrer, *Historia de la identificación de las personas*, Ariel, Barcelona, 2011].

AHERN, D. R., *Nietzsche as Cultural Physician*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995.

AGAMBEN, G., en *La comunità che viene*, Einaudi, Torino, 1990 [trad. esp. de J. L. Villacañas, C. La Rocca, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 2006 (2ª),

- *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995 [trad. esp. de A. Gimeno Cuspinera, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998].
- *Stato di eccezione, Homo sacer II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003 [trad. esp. de A. Gimeno Cuspinera, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Pre-Textos, Valencia, 2004].
- *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006.
- *Signatura rerum. Sul método*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008 [trad. esp. de F. Costa y M. Ravituso, *Signatura rerum. Sobre el método*, Anagrama, Barcelona, 2009].

ÁLVAREZ-URÍA, F., VARELA, J., *Sujetos frágiles. Ensayos de sociología de la desviación*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989.

- *Sociología, capitalismo y democracia. Nacimiento de la sociología en Occidente*, Morata, Madrid, 2004

AMENDOLA, A., BAZZICALUPO, L., TUCCI, A., *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodlibet, Macerata, 2008, 225-240

ARADAU, C., VAN MUNSTER, R., *Politics of Catastrophe. Genealogies of the Unknown*, PRIO-Routledge, London-New York, 2011.

ARTIÉRES, P., da SILVA, E. (eds.), *Foucault et la médecine. Lectures et usages*, Kiné, Paris, 2001.

BADIOU, A., «Y a-t-il une théorie du sujet chez Georges Canguilhem?», en VV. AA, *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, op. cit., pp. 295-304.

BALDWIN, P., *Contagion and the State in Europe (1830-1930)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

BAKER, T.; SIMON, J., *Embracing Risk: The Changing Culture of Insurance and Responsibility*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002.

BARRY, A.; OSBORNE, T.; MILLER, P.; *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism, and Rationalities of Government*, Chicago University Press, Chicago, 1996.

BAZZICALUPO, L., *Il governo delle vite: biopolitica ed economía*, Laterza, Roma, 2006

- «Soggetti al lavoro», en DEMICHELIS, L., LEGHISSA, G., *Biopolitiche del lavoro*, Mimesis, Milano-Udine, 2008, pp. 57-73.
- «Soggettivazioni assoggettate: dall'eteronomia al disaccordo», en AMENDOLA, A., BAZZICALUPO, L., TUCCI, A., *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, op. cit., 225-240
- *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma, 2010.

BEHRENT, M. C., «Accident Happen: François Ewald, the “Antorevolutionary” Foucault, and the Intellectual Politics of French Welfare State», *Journal of Modern History* 82:3, septembre (2010), pp. 585-624.

BITBOL, M., GAYON, J., *L' épistémologie française, 1830-1970*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006.

BLONDEL, E., *Le corps et la culture*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

BODEI, R., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano, 2004 (5^a),

BOURDELAIS P., (ed.), *Les Hygiénistes: enjeux, modèles et pratiques (xviii^e-xx^e siècles)*, 2001.

- «Les logiques du développement de l'hygiène publique», en Id. (ed.), *Les Hygiénistes: enjeux, modèles et pratiques (xviii^e-xx^e siècles)*, op. cit. , pp. 5-22.

BOURDIEU, P., BOURDIEU, P., *Homo Academicus*, Minuit, Paris, 1984 [trad. esp. de A. Dilón, *Homo academicus*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008].

- «La philosophie, la science, l'engagement», en D. Eribon, *L'infrequentable Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, EPEL, Paris, 2011, pp. 189-194.

BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.-C., PASSERON, J.-C., *Le métier de sociologue*, Mouton-Bordas, Paris, 1968.

BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991.

BURCHELL, G., «Peculiar Interest: Civil Society and Governing “The System of Natural Liberty”», en BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, op. cit., pp. 119-150.

BURGELIN, P. (ed.), *Análisis de Michel Foucault*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970

BUTLER, J., *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Standford University Press, Standford (Ca), 1997 [trad. esp. de J. Cruz, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, 2010 (2ª)].

BYNUM, W. F., «Nature's helping hand», *Nature*, nº 414, 21, 2001.

CABESTAN, B., «Du régime: normativité et subjectivité», en P. Artières y E. Da Silva, *Foucault et la médecine. Lectures et usages*, op. cit., pp. 60-83.

CADAHIA, L., *Hegel y Foucault. Vida, historia y política*, tesis doctoral dirigida por el Dr. F. Duque, Universidad Autónoma de Madrid, 2012

CADAHIA, L., VELASCO, G. (eds.), *Normalidad de la crisis/ Crisis de la normalidad*, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2012.

CAMPBELL, T., ESPOSITO, R., «Interview», en *Diacritics. Special Issue: Bíos, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito*, 36, 2 (2006) pp. 49-56 [trad. it. «L'immunità come soglia», en R. Esposito. M. L. Saidel, G. Velasco, *Dall'impolitico all'impersonale. Conversazioni filosofiche*, op. cit., pp. 77-89.

CAMPBELL, T., ESPOSITO, R., LUISETTI, F., «On Contemporary French and Italian Political Philosophy», *The Minnesota Review*, 75 (2010), pp. 109-118.

CANGUILHEM, G., «Presentación», en VV. AA., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., pp. 11-12.

- «Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?», *Critique*, 242 (juillet 1967), pp. 599-618 [trad. esp. de B. Stolor, «¿Muerte del hombre o agotamiento del Cogito?», en P. Burgelin (ed.), *Análisis de Michel Foucault*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, pp. 122-147].

CASTEL, R., *L'ordre psychiatrique*, Minuit, Paris, 1977 [trad. de F. y J. A. Álvarez Uría, *El orden psiquiátrico*, La Piqueta, Madrid, 1980].

- *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995 [trad. esp. de J. Piatigorsky, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Paidós, Buenos Aires].

CASTRO, E., *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la Arqueología del saber*, Biblos, Buenos Aires, 1995.

- *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004.

CASTRO CÓRDOBA, E., ESPOSITO, R., VELASCO, G., «Por una filosofía y una política de lo impersonal», en *Paralaje*, 8 (2012), pp. 170-182.

CAVALLETI, A., *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano, 2005.

CAYUELA, S., *La biopolítica en la España franquista*, tesis doctoral dirigida por Dr. A. Campillo Meseguer, Universidad de Murcia, 2010.

- «¿Biopolítica o Tanatopolítica? Una defensa de la discontinuidad histórica», en *Daimon. Revista de Filosofía*, 43 (2008), pp. 33-49.

CERECEDA, M., VELASCO, G., *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*, Arena Libros, Madrid, 2011.

CHERLONNEIX, L., *Nietzsche: santé et maladie, l'art*, Harmattan, Paris, 2002.

CICCARELLI, R., *Immanenza. Filosofia, diritto e política della vita dal XIX al XX secolo*, Il Mulino, Bologna, 2008.

COHEN, E., *A Body Worth Defending. Immunity, Biopolitics, and the Apotheosis of Modern Body*, Duke University Press, London, 2009.

COLLINS, R., *The Sociology of Philosophy: A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, Cambridge, 1998 [trad. esp. de J. Quesada, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Hacer, Barcelona, 2005].

CONTINI, A., *Estetica della biologia. Dalla Scuola di Montpellier a Henri Bergson*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

CUTRO, A., *Michel Foucault, técnica e vita. Bio-política e filosofia del bíos*, Bibliopolis, Napoli, 2004.

- *Biopolítica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona, 2005.

DAGOGNET, F., *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie*, Le Plessis-Robinson, Institut Symthélabo, Marsat, 1997

DA SILVA, E., (ed.), *Lectures de Michel Foucault, 2. Foucault et la philosophie*, ENS Éditions, Lyon, 2003.

DEBRU, C., *Georges Canguilhem, science et non-science*, Éditions Rue d'Ulm, Paris, 2004.

DELEUZE, G., *Foucault*, Minuit, Paris, 2004

DE LOS RÍOS, I., *La experiencia griega del azar y el concepto de Tyché en la filosofía de Aristóteles*, dirigida por el Dr. D. J. Pérez de Tudela Velasco, y la Dra. D^a Luz Conti Jiménez, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2008.

- «Mórbida crisis y débil gobierno. Aristóteles y la estrategia del naufrago», en L. Cadahia, G. Velasco, *Normalidad de la crisis/Crisis de la normalidad*, op. cit., pp. 13-28.

DEAN, M., *Governmentality. Power and Rule in Modern Societies*, Sage, London, 1999.

DELAPORTE, F., *Le savoir de la maladie. Essai sur le choléra de 1832 à Paris*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990 [trad. esp. de R. Zapata Cano, *El saber de la enfermedad. Ensayo sobre el cólera de 1832 en París*, Centro Editorial Universidad del Rosario, Bogotá, 2005].

DELEUZE, G., «El ascenso de lo social», en J. Donzelot, *La policía de las familias*, op. cit., pp. 215-222.

DENNING, M., «Wageless Life», en *New Left Review*, 66, nov-dec (2010), p. 79-97

DERRIDA, J., «Autoimmunity. Real and Symbolic Suicides», en G. Borradori, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003. [trad. esp. de J. Botero, «Autoinmunidad. Suicidios reales y simbólicos», en G. Borradori, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Madrid, Taurus, 2004].

DÍAZ MARSÁ, M., «Sobre la crítica foucaultiana al tema trascendental», *Revista de Filosofía*, 35, 1 (2010), pp. 45-66.

- «Arqueología de la cuestión trascendental: en torno a Michel Foucault», en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 67, 254 (2011), pp. 1099-1126.

DONZELOT, J., *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Fayard, Paris, 1984 [trad. esp. de H. Cardoso, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007].

- *La police des familles. Famille, société et pouvoir*, Minuit, Paris, 1977 [trad. esp. de A. Falcón, *La policía de las familias. Familia, sociedad, poder*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008].

DOUGLAS, M., *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, Routledge, London-New York, 2002 (1966) [trad. esp. de E. Simons, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de pureza y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 1973].

DUPUY, J.-P., *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris, 2002.

DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998

- *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Nobel, Oviedo, 2007.

ERIBON, D., *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1989 [trad. esp. de T. Kauf, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1999 (2ª)].

- *L'infrequentable Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, EPEL, Paris, 2011.

ERICSON, R. V.; DOYLE, A.; BARRY, D, *Insurance as Governance*, University of Toronto Press, Toronto, 2003.

ESPOSITO, R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 2010, p. 54. Véase también Id., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli, 1984

- *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998 [trad. esp. de C. R. Molinari Marotto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2007].
- *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1999 (1988) [trad. esp. de R. Raschella, *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2006, «Prefacio», pp. 7-27].
- *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002 [trad. esp. de L. Padilla López, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2005].
- *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004 [trad. esp. de Carlo R. Molinari, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2006, p. 137].

- *Termini della política. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano-Udine, 2008 [trad. esp. de A. García Ruiz, *Comunidad, inmunidad, biopolítica*, Herder, Barcelona, 2009]
- *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007 [trad. esp. de C. R. Molinari Marotto, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2009].

ESPOSITO, R., VELASCO, G., «Por una política de la inmanencia», en CERECEDA, M., VELASCO, G., *Incomunidad*, op. cit., pp. 323-332. [trad. it., «Per una política dell'immanenza», ESPOSITO, R.; SAIDEL, M. L.; VELASCO, G., *Dall'impolitico all'impersonale. Conversazioni filosofiche*, op. cit., pp. 169-178].

ESTEBAN, J. E., «La máscara política de Dioniso» en F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos sobre política*, ed. y trad. de J. E. Esteban, Trotta, Madrid, 2004, pp. 9-48.

EWALD, F., *L'État providence*, Grasset, Paris, 1986.

- «Un poder sin afuera», en VV. AA., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., pp. 164-169.
- «Insurance and Risk», en G. Burchell (ed.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, 1991, op. cit., pp. 197-210.
- «The Return of Descartes's Malicious Demon: An Outline of a Philosophy of Precaution», en T. Baker, J. Simon, *Embracing Risk: The Changing Culture of Insurance and Responsibility*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002, pp. 273-301.
- Norms, Discipline and Law», en *Representations. Special Issue: Law and the Other of Culture*, 30, Spring (1990), pp. 138-161.

FIMIANI, M., *Foucault e Kant: critica, clínica, ética*, Città del Sole, Napoli, 1998 [trad. esp. de A. Dillon y E. Castro, *Foucault y Kant: crítica, clínica y ética*, Eds. Herramienta, Buenos Aires, 2003].

GABILONDO, A., *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Anthropos, Madrid, 1990.

- *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*, Abada, Madrid, 2003.

GENTILI, D., «Introduzione. La crisi del politico», en Id. (a cura di), *La crisi del político: antología de Il Centauro (1981-1986)*, Guida, Napoli, 2007, pp. 9-40.

GILSON, E., *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Vrin, Paris, 1971 [trad. esp. de A. Clavería, *De Aristóteles a Darwin y vuelta. Ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofía*, EUNSA, Pamplona, 1976].

GOBERNA FALQUE, J., «La amarga epopeya. Una biografía intelectual de Auguste Comte», en A. Comte, *Física social*, trad. de J. Goberna Falque, Akal, 2012.

GORDON, C., «Governmental Rationality: an Introduction», en BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, op. cit., pp. 1-50.

GROUBE, C. M., «Greek medicine and the Greek genius», *Phoenix*, 8, 1954, pp. 123-135.

GROS, F., *Le Principe de Sécurité*, Gallimard, Paris, 2012.

HACKING, I., *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, [trad. esp. de L. Bixio, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, Gedisa, Barcelona, 2006 (3ª)].

HADOT, P., *La Citadelle intérieure*, Fayard, Paris, 1992

- *Exercices spirituels et philosophie Antique*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1993 [trad. esp. de J. Palacio, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006].

HALBWACHS, M., *La théorie de l'homme moyen. Essai sur Quetelet et la statistique moral*, Félix Alcan, Paris, 1913 [accesible a través del portal Gallica Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5788767z>, última consulta: 17/01/13].

HAN, B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Millon, Paris, 1998.

- «L'a priori historique selon Michel Foucault: difficultés archéologiques», en E. da Silva (ed.), *Lectures de Michel Foucault, 2. Foucault et la philosophie*, op. cit., pp. 23-38.

HARAWAY, D., «Determinations of postmodern bodies: Determinations of self in immune system discourse», en *Differences*, 1 (1989), pp. 3-43; [trad. esp. de M. Talens, «La biopolítica de los cuerpos posmodernos: constituciones del yo en el discurso del sistema inmunitario», en Id., *Ciencia, cyborgs y mujeres la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, pp. 347-395].

HARVEY, A. D., *Body Politic: Political Metaphor, Political Violence*, Cambridge Scholar Publishing, Cambridge, 2007

HARVEY, D., *Paris, Capital of Modernity*, Routledge, New York, 2003 [trad. esp. de J. M. Amoroto Salido, *París, capital de la modernidad*, Akal, Madrid, 2008].

- *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, Profile, London, 2010 [trad. esp. de J. Madariaga, *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*, Akal, Madrid, 2012]

HATZFELD, H., *Du paupérisme a la sécurité sociale (1850-1940). Essai sur les origines de la sécurité sociale en France*, Armand Colin, Paris, 1971

HUNEMAN, P., *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution de la notion d'organisme*, Kimé, Paris, 2008.

INNERARITY, D., «¿Qué es eso de la gobernanza?», en <http://www.globernance.com/wp-content/uploads/2011/01/Gobernanza.pdf>.

INNERARITY, D.; SOLANA, J., (eds.), *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*, Paidós, Madrid, 2011.

JARAUTA, F., *La filosofía y su otro (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Pre-Textos, Valencia, 1979.

KOSELLECK, R., «Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos», en Id., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1993

- «Crisis», trad. J. Pérez de Tudela Velasco, en Id., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007.
- «Algunas cuestiones sobre la historia conceptual de “crisis”», Id., *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. de L. Fernández Torres, Trotta, Madrid, 2012.

LAGRANGE, J., «Versions de la psychiatrie dans les travaux de Michel Foucault», en ARTIÉRES, P., da SILVA, E. (eds.), *Foucault et la médecine: lectures et usages*, op. cit., pp. 120-142.

LANCEROS, P., *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.

- *Fuera de la ley. Poder, justicia y exceso*, Abada, Madrid, 2012.

LANGMAN, R. E., COHN, M., «Editorial introduction», en *Seminars in Immunology*, 12, 3 (2000), p. 159-164.

LAPORTE, D., *Histoire de la merde*, C. Bourgeois, Paris, 1978 [trad. esp. de N. Pérez de Lara, *Historia de la mierda*, Pre-Textos, Valencia, 1999].

LATOUR, B., *Les Microbes: guerre et paix, suivi de Irréductions*, La Découverte, Paris, 2001 (1984).

LEBLANC, G., *Canguilhem et les normes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

- *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.
- *La pensée Foucault*, Ellipses, Paris, 2006 [trad. esp. de H. Pons, *El pensamiento Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2008].
- «Foucault et le contournement du normal et du pathologique», ARTIÉRES, P., da SILVA, E. (eds.), *Foucault et la médecine: lectures et usages*, op. cit., pp. 29-48.
- «Les indisciplinés ou une archéologie de la défense sociale», en Id., TERREL, J., *Foucault au Collège de France. Un itinéraire*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2003, pp. 27-59.

- «L'extension du pouvoir médicale», en *Magazine Littéraire*, 435, octobre (2004).

LECOURT, D., *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Maspero, Montpellier-Paris, 1972 [trad. esp. de M. Rojtzman, *Para una crítica de la epistemología (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Siglo XXI, México, 1987 (6ª)].

- «La question de l'individu d'après Georges Canguilhem», en AA. VV., *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, op. cit., pp. 262-270.
- *Georges Canguilhem*, Presses Universitaires de France-Que sais-je?, Paris, 2008.

LEGRAND, S., *Les normes chez Foucault*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.

- «La normalidad de la anomia: Foucault y el análisis de lo social», en ALVARADO, R.; LEYVAM, G.; PÉREZ C., S. (eds.), *¿Existe un orden? La norma, la ley y la transgresión*, Antrhopos, México, 2010, pp. 81-90.

LENOIR, T., «Kant, Blumenbach and Vital Materialism in German, Biology», en *Isis*, 71, 256 (1980), pp. 77-108.

LETTERI, M., «The Theme of Health in Nietzsche's Thought», *Man and World*, vol. 23, 4 (1990), PP. 490-417.

LOBO-GUERRERO, L., *Insuring Security. Biopolitics, Security and Risk*, Routledge, London-New York, 201.

MACHEREY, P., *De Canguilhem à Foucault. La forcé des normes*, La fabrique, Paris, 2009 [trad. esp. de H. Pons, *De Canguilhem a Foucault: La fuerza de las normas*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2012].

MACNEILL, W. H., *Plagues and Peolpes*, Anchor, New York, 1976 [trad. esp. de H. Alsina, *Plagas y pueblos*, Siglo XXI, Madrid, 1984.

MARZOCCA, O., «Governamentalità», en VV. AA., *Lessico di biopolitica*, op. cit., 2006, pp. 149-155

MATZINGER, P., «Tolerance, danger and the extended family» en *Annual Review of Immunology*, 12 (1994), pp. 991-1045.

MAYR, E., *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Ma), 1982

MAZUMDAR, P., *Species and Specificity. An Interpretation of the History of Immunology*, Cambridge University Press, New York, 1995.

MILLER, P., ROSE, N., «Political Power Beyond the State: Problematic of Government», *British Journal of Sociology*, 43, 2 (1992), pp. 173-205.

MONTEBELLO, P., *Vie et maladie chez Nietzsche*, Ellipses, Paris, 2001

MOULIER-BOUTANG, Y., *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998 [trad. esp. de B. Baltza Álvarez, M. Pérez Colina, R. Sánchez Cedillo, *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, Akal, Madrid, 2006].

- *L'abéille et l'économiste*, Carnets Nord, Paris, 2010 [trad. esp. de M. Pérez Colina y S. Simón Pulido *La abeja y el economista*, Traficantes de Sueños, Madrid 2012].

MOULIN, A. M., *La vaccination anti-variolique. Approche historique de l'évolution des idées sur les maladies transmissibles et leur prophylaxie*, presentada en la Université Pierre et Marie Curie (Paris 6), Faculté de Médecine Piné-Salpêtrière, en 1979

- *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie de Pasteur au Sida*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

MORENO PESTAÑA, J. L., *Foucault y la política*, Tierradenadie, Madrid, 2011.

MOREY, M., *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1983.

MULLER, B. J., *Security, Risk and the Biometric State. Governing Borders and Bodies*, PRIO-Routledge, London-New York, 2010.

NAVARRO CORDÓN, J. M., «Nietzsche: de la libertad del mundo», en J. L. Villacañas (ed.), *La filosofía del siglo XIX. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía EIAF*, v. 23, Trotta, Madrid, 2001.

NEUBURGER, M., *The Doctrine of Healing Power of Nature throughout the Course of Time*, New York, 1932

NILSSON, L.; LINDBERG, J., *The Body Victorious. The illustrated Story of Immune System and Other Defenses of the Human Body*, Delacorte Press, New York, 1987.

NUTTON, V., «The Seeds of Disease. An Explanation of Contagion and Infection from Greeks to the Renaissance», en *Medical History*, 27, 1 (1983), pp. 1-34.

O'MALLEY, P., *Risk, Uncertainty and Government*, Glasshouse, London, 2004.

OPPENHEIMER, J. M., *Essays in the history of embryology and biology*, The M. I. T. Press, Cambridge (Ma), 1967.

OSPOVAT, D., «Darwin after Malthus», *Journal of the History of Biology*, 12, 2 (1979), pp. 211-230.

PASLEY, M., «Nietzsche's Use of Medical Terms», en Id., *Imagery and Thought, a Collection of Essays*, Methuen, London, 1978, pp. 123-158.

PEOPLES, C., VAUGHAN-WILLIAMS, N., *Critical Security Studies. An Introduction*, Routledge, London-New York, 2010.

PETER BURGESS, J., *The Ethical Subject of Security. Geopolitical Reason and the Threat against Europe*, PRIO-Routledge, London-New York, 2011.

PICHOT, A., *Histoire de la notion de vie*, Gallimard, Paris, 2003.

PINTO, L., *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris, 1995.

PRIETO, E., «Sobre los límites y posibilidades de la respuesta jurídica al riesgo», en AA. VV., *La seguridad en la sociedad del riesgo. Un debate abierto*, Atelier, Madrid, 2003, pp. 27-43.

- «Excepción y normalidad como categorías de lo político», en M. Cancio, L. Pozuelo, G. Rodríguez, *Política criminal en vanguardia: Inmigración clandestina, terrorismo, criminalidad organizada*, Cizur Menor/Thomson Civitas, Pamplona, 2008, pp. 77-136.

PROCACCI, G., *Governare la povertà*, il Mulino, Bologna, 1998.

RATHER, L. J., «On the Source and Development of Metaphorical Language in the History of Western Medicine», en L. Stevenson, *A Celebration of Medical History*, John Hopkins University Press, Baltimore, Md, 1982, pp. 135-153.

RICHARDS, R. J., *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

RIVERA DE ROSALES, J., «Presentación», en J. G. Fichte, *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres*, trad. de J. Rivera de Rosales, Akal, Madrid, 2005

RIVERA DE ROSALES, J., LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V. E., «Introducción», en F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, trad. y ed. de J. Rivera de Rosales, V. E. López Domínguez, Anthropos, Madrid, 1988.

ROCCO, V., «Una teoría de la comunidad entre *munus*, *virtus* y *amicitia*», en M. Cereceda y G. Velasco, *Incomunidad. El pensamiento político de la comunidad, a partir de Roberto Esposito*, op. cit., pp. 295-310.

ROGER, J., «La notion de développement dans les naturalistes du XVIII^e siècle», en O. Bloch, B. Balan, P. Carrive, *Entre forme et histoire*, Klincksieck/Méridiens, Paris, 1998, pp. 119-126.

ROITT, I., *Essential Immunology*, Blackwell, Oxford, 1988.

ROSANVALLON, P., *La crise de l'État providence*, Seuil, Paris, 1981 [trad. esp. de A. Estruch, *La crisis del estado providencia*, Civitas, Madrid, 1995].

ROSE, N., «Governing “Advanced” Liberal Democracies», en A. Barry, T. Osborne, P. Miller, *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neo-Liberalism, and Rationalities of Government*, Chicago University Press, Chicago, 1996, pp. 37-64.

SAIDEL, M. L., *Re-trait de la comunidad: el pensamiento impolítico de lo común en Nancy, Agamben y Esposito*, tesis doctoral dirigida por la Dra. L. Bazzicalupo, Istituto Italiano di Scienze Umane, Napoli, 2011.

SAUQUILLO, J., *Michel Foucault, una filosofía de la acción*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1989.

- «El discurso crítico de la modernidad: Michel Foucault», en VALLESPÍN, F. (comp.), *Historia de la teoría política* 6, Alianza, Madrid, 1995, pp. 259-305.
- *Para leer a Foucault*, Alianza, Madrid, 2011.

SCHLANGER, J., *Les métaphores de l'organisme*, Vrin-Harmattan, Paris, 1971.

SCHWARTZ, Y., «Une remontée en trois temps: Georges Canguilhem, la vie, le travail», en VV. AA., *Actes du Congrès International de philosophie des sciences, vol. I, Épistémologie*, op. cit., pp. 305-322.

SELL, S., *Immunology, Immunopathology and Immunity*, Harper & Row, New York, 1980

SENNETT, R., *Flesh and Stone: The Body And The City In Western Civilization*, Norton, New York, 1994 [trad. esp. de C. Vidal, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Alianza, Madrid, 2010 (4ª)].

- *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton and Company, New York, 1998 [trad. esp. de M. Vidal, *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2006 (9ª)]

SHERWIN WHITE, A. N., *The Roman Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1973,

SILVERSTEIN, A. M., *A History of Immunology*, Academic, San Diego, 1989.

SILVERSTEIN, A. M., ROSE, N. R., «There is only an immune system! The view from immunopathology», en *Seminars in Immunology*, 12, 3 (2000), p. 177.

SONTAG, S., *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, trad. de M. Muchnik, Punto de Lectura, Madrid, 2003.

STAROBINSKI, J., *Histoire de la médecine*, Rencontre-ENI, Paris, 1963 [trad esp. de F. Moreno, *Historia de la medicina*, Continente, Madrid, 1965].

STIEGLER, B., *Nietzsche et la biologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001.

TARIZZO, D., *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

TAUBER, A. I., CHERNYAK, L., *Metchnikoff and the Origins of Immunology. From Metaphor to Theory*, Oxford University Press, 1991.

TAUBER, A. I., *The immune self: Theory or metaphor?* Cambridge University Press, London-New York, 1994.

TERREL, J., *Foucault au Collège de France. Un itinéraire*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2003.

TOSCANO, A., *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Palgrave, London, 2006.

VV. AA., *Actes du Congrès International de philosophie des sciences, vol. I, Épistémologie*, Hermann, Paris, 1949

VV. AA., *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Albin Michel, Paris, 1994

VV. AA., *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri, Roma, 2006.

VV. AA., *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Paris, 1989 [trad. esp. de A. L. Bixio, VV. AA., *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990].

VÁZQUEZ GARCÍA, F., *La teoría de la historia de las ciencias de Georges Canguilhem*, tesis de Licenciatura, dir.: Dr. J. L. Mancha, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1984.

- *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Akal, Madrid, 2009.
- *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid, 2009.

VELASCO, G., «Legalidade imunitária: riscos democráticos da prevenção do imprevisível», *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 105 (2012), pp. 185-224.

VIGARELLO, G., *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1987 [trad. esp. de R. Ferrán, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1991].

WILDAVSKY, A.; DRAKE, K., «Theories of risk perception: Who fears what and why?», *Daedalus*, 119 (1990), pp. 41-60-

C. ENCICLOPEDIAS Y DICCIONARIOS

COROMINAS, J., PASCUAL, J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, II, Gredos, Madrid, 1980.

DE MIGUEL, R., *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Visor, Madrid, 2000 (1897).

Diccionario de Autoridades de 1739, vol. S-Z, del Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española,
<http://www.rae.es/rae/gestores/gespub000020.nsf/voTodosporId/2CDF85BBF055C349C1257168003A3E51>.

GÓMEZ DE SILVA, G., *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, F. C. E., México, 2000.

LITTRÉ, E., *Dictionnaire de français «Littré»*, <http://littre.reverso.net/dictionnaire-francais/>

VV. AA., *Encyclopaedia Universalis France*, versión multimedia, Paris, 1998.